مصادر القرآن

نبيل فياض

مصادر القرآن : من الأيام الستة الى تجهيز الأرض

يختلف العلماء الباحثون في مصادر القرآن الكريم فيما بينهم في مسألة من أين استمدّ محمد النبيّ موادّه؛ وكما أشرنا من قبل، فإنّ بعضهم يرى أن النبيّ محمداً استفاد كثيراً مما أتيح له الإطلاع عليه من نصوص أغاديّة-ميثولوجيّة يهوديّة، في حين يرى غيرهم أن نبيّ الإسلام نهل كثيراً من التراث الآبائي المسيحي، الشرقي منه بخاصّة. لكننا نعتقد أن القرآن الكريم، كنص بين أيدينا رغم الإشكالات التي أثيرت حول جمعه وتنقيطه وتدوينه، يظهر بوضوح تام أن النبيّ محمداً استفاد من كل ما كان تحت يديه من معارف: إن يهوديّة أو مسيحيّة أو حتى زرادشتيّة.
ورغم اعتبار كثيرين أن هكذا آراء يمكن أن تعتبر صادمة، الباحث ليس رجل دين، ولا يعنيه التبشير لا سلباً ولا إيجاباً؛ من هنا فالباحث لا ينفي القداسة عن النص الديني، لكنه لا يلتزم بها في عمله البحثي. إن التزم بها، يكون بالتالي أقرب إلى اللاهوتيين التبشيريين منه إلى الباحثين.
الباحث يتعامل مع النص الديني كنص مجرّد، دون اهتمام بآلية انوجاد هذا النص. لذلك فهو يدرسه بعقله لا بغريزته؛ بفكره لا بعواطفه.

لا مجال للشك بأن الإسلام الأرثوذكسي، بنسختيه السنيّة والشيعيّة، من ناحية، واليهوديّة الأرثوذكسيّة، من ناحية أخرى، يتماثلان للغاية في التعامل التقديسي المعادي للعقل مع النص " الموحى به ": الإثنان يرفضان الصلاة بغير اللغة الأصليّة للنص؛ الإثنان يعتبران أن الكتاب المقدّس، العهد القديم والقرآن الكريم، أساس الديانة، الإثنان يرفضان المقاربة النقديّة للنصوص المقدّسة؛ والإثنان يعتمدان الحرفيّة المطلقة، وبالتالي فقد نشأ على هامش النصوص المقدّسة أنواع أدبيّة تهتم فقط بعدد الآيات والحروف ومن ثم جاء علم الحروف الذي امتزج في مرحلة ما بالتنجيم وغيره – كلّه لإلهاء العقل عن مهمته الأصليّة: دراسة النص علميّاً، بعد وضع القداسة جانباً. المسيحيّة، بالمقابل، اعتبرت أن شخص يسوع-المسيح هو أساس الديانة (يفضّل هنا استعمال الكلمة " إيمان " عوضاً عن " دين " لوصف المسيحيّة). لذلك لا يهتم المسيحيون على الإطلاق بمسألة تلاوة النصوص المقدسة بلغاتها الأصليّة، عبرية كانت أم آراميّة أم يونانيّة. بالتالي ففي المسيحيّة لا يوجد طقس، بل طقوس: الليتورجيا السريانيّة، البيزنطيّة، اللاتينية وتفرعاتها. وبسبب هذه التعددية ضمن المسيحيّة، هذا الجو الليبرالي داخل الكنيسة، لا نتفاجأ أن يظهر للعيان العلم المسمى " بالنقديّة الكتابيّة "، الذي يعنى أساساً بنقد الكتاب المقدّس، والذي تفرّع اليوم إلى حقول لا يمكن إلا أن تدهش العين بغناها.

لا يوجد في العلوم الإسلاميّة التقليدية ما يمكن لنا أن نطلق عليه اسم " النقديّة القرآنيّة". حتى الآن يسكن في اللاوعي الجمعي الإسلامي أن أية

مقاربة نقديّة للقرآن الكريم تتضمن حكماً التشكيك بمصدريته الإلهيّة. ـ وهذا خطأ إبستمولوجي لا يغتفر. إن كثيراً من علماء النقديّة الكتابيّة من المسيحيين هم مؤمنون بامتياز. المقاربة النقديّة للنص المقدّس لا تعني الطعن بألوهية مصدره. بل ربما نطرح العكس: إن ما قاله النبيّ محمد في القرآن الكريم، والذي هو موجود في نصوص مقدّسة أخرى، يمكن أن يعني، ضمن أشياء كثيرة، أن الإله ـ تختلف مقاربات الألوهة، لكن الجميع يؤمنون أن الإله واحد ـ يعاود إظهار ذاته بالطريقة عينها لأناس مختارين من خلقه. وهذا أدعى إلى التقارب بين الناس من التباعد الممقوت. وقد حاولنا عبر ترجمات مختارة، لأن اللغة العربيّة تفتقر هذا النوع من العلم، أن نؤسس لنقديّة قرآنيّة هدفها الأول والأخير تفعيل العقل. وبدأنا بعملين لآرثر جفري، وأعمال لمجموعة مستشرقين ألمان. لكن عنف المنع الذي واجه تلك الأعمال، جعلنا نحجم عن استكمال المشروع.

من دراساتنا خاصة في الاستشراق الألماني، يمكن القول، كما قال غنسبرغ مرة في كتابه، " أساطير اليهود "، إن محمداً ينظر إلى التوراه بعيون الأغاداه. وقد أثبتنا في كتابنا حول " النبيّ إبراهيم " (دار النور، لبنان، 2005)، أن قصة إبراهيم بمعظمها مأخوذة عن الأغاداه لا التوراه. يطرح الباحثون عن المعرفة فرضيّة مفادها، إن تفاصيل قصة إبراهيم الأبرز انفرد بها القرآن الكريم، وهذا دليل إعجازيته؛ لكن الواقع الثقافي يقول، إن المسلمين أفقر الناس معرفة بالمعارف اليهوديّة غير التوراتيّة (ربما أن السبب سياسي)؛ ولو كان المسلمون يمتلكون عميق

معرفة بالتراث اليهودي ما بعد التوراتي، لاكتشفوا دون عناء أن تفاصيل قصّة إبراهيم الموجودة في القرآن الكريم غير الموجودة في التوراة، مأخوذة حرفيّاً (بسبب التقارب المذهل بين العبريّة والعربيّة) عن الأغاداه اليهوديّة المعروفة باسم " معاسه أبراهام "، التي تتكئ في جزء كبير من رواياتها على تفسير بعض التكوين في رسالة " البساحيم " من التلمود البابلي. أزمة المسلمين الجهل، أو بدقة أكبر، عدم الرغبة في المعرفة حين تتناقض مع سلامهم الداخلي، القائم أساساً على التسليم بمسلمات يعتقدون واهمين أنه لا يمكن للشك أن يرقى إليها.<

ملاحظة هامة:

عندما نتعامل مع النص القرآني، لا بد من ملاحظة الاختلافات الواضحة في اللغة المتداولة في هذا النص المقدّس بين حقبة وأخرى؛ من هنا، فقد ارتأى بعض المستشرقين تقسيم النصوص القرآنيّة كرونولوجيّاً. وقد ارتأينا اعتماد هذا التقسيم بالغ الأهميّة. لذلك فنحن نقترح تقسيم الحقبة المكيّة إلى أولى وثانية وثالثة (1مك، 2مك، 3مك)، والمدنيّة (مد) إلى حقبة واحدة. يمكن هنا مراجعة رسالة الدكتوراة للباحثة الصديقة، أنغليكا نويفرت، التي تبحث في الإيقاع في القرآن الكريم. بالمناسبة، ح في النص تعني حاخاماً.

الميثة الأولى:«عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام»
يذكر القرآن الكريم أيام العمل الستة 7: 54: (3 مك) «إن ربكم الذي

خلق السموات والأرض في ستة أيام». قارن: (10: 3) (3 مك)؛ (11: 7) (3 مك)؛ (25: 59) (2 مك)؛ (32: 4) (3 مك).

رغم أنّ تصوّر عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام كان منتشراً بين اليهود والمسيحيين، إلاّ أنه لا يذكر إلا بشكل قليل نسبياً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي، حيث لا نجده خارج سفر التكوين (الإصحاح الأول وما بعد)، إلاّ في سفر الخروج (20: 11). هذا في الجانب اليهودي؛ بالمقابل، من الجدير بالملاحظة هنا، أن عدد أيام الخلق لا يظهر في العهد الجديد المسيحي.

خارج الكتاب المقدّس، نجد حديثاً عن أيام الخلق الستة في «سفر اليوبيل»(1) (2 وما بعد؛ قارن بشكل خاص 2: 25)، وفي « 4 عزرا»(2) (6: 38 وما بعد). كذلك يركّز فيلو على معنى الرقم ستة(3) ، في حين يشير يوسيفوس(4) إلى موسى حين يذكر عمل الأيام الستة.

في الأدبين اليهودي والمسيحي المتأخرين نجد ذكراً متواتراً لأيام الخلق الستة؛ من ذلك، مثلاً: من الجانب اليهودي، التلمود البابلي، " سنهدرين 17 آ "؛ وأيضاً أفراهاط(5)، أحد آباء الكنيسة المشرقيين، حيث تشير الأيام الستة عند هؤلاء، كما أوضحنا في ترجمتنا لرسالة " العابودا زارا " من التلمود البابلي، إلى ست حقب تتألف كل منها من ألف سنة(¯) .

الميثة الثانية: البطلانيّة

لكن الله لم يخلق السموات والأرض بقصد اللعب (44: 38) (2 مك): «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين». (قارن (21: 16) (2 مك).كذلك فهو لم يخلقهم بلا غاية: (38: 27) (2 مك): «وما خلقنا... باطلاً»، كما كان يقول الكافرون، بل «بالحق وأجل مسمّى» (30: 8).

على نحو مشابه، يعلّم راب في التلمود البابلي (حاغيغاه 12 آ):«بعشرة أشياء خُلِق العالم: بالحكمة وبالفطنة وبالقوة، بالمعرفة وبالتهديد وبالشدة، بالعدل وبالحق وبالشفقة وبالرحمة». كذلك فإن المدراش، «خروج راباه» يوضح هدف الخلق (17: 1)، فيقول: «كل ما خلقه الله في أيام الخلق الستة، لم يجعله إلا لعزته، ولم يعمله إلا بإرادته». إلى «سفر الأمثال» (16: 4) [«الرب صنع كل شيء لغايته»] يشير حكماء اليهود، وهو ما تفسّره «اليوما» (38 آ)، في التلمود البابلي؛ بالقول:«كل ما خلقه الله، خلقه لمجده». وتشهد «شابات» (77 ب) من التلمود ذاته على أن الله لم يخلق شيئاً عبثاً (تستخدم كلمة عبريّة مطابقة بالكامل لمثيلتها العربيّة: باطلاً = لبطلاه לבטלה)، فتقول:« كل ما خلقه الله في عالمه لم يخلق باطلاً».

الميثة الثالثة: الأجل المسمّى

لقد خُلِقَ العالم بحسب القرآن الكريم «إلى أجل(6) مسمى»، حيث «أجل»، التي ترد في القرآن الكريم بمعنى «موعد» أو «عهد»، تحمل معنى مشابهاً لعبارات مثل : קץ הימים نهاية الأيام، exitus saeculi: نهاية القرن؛ consumatio dierum: استهلاك الأيام، الخ. (قارن من

العهد القديم: دانيال 12: 13: [«ستستريح وتقوم لنيل نصيبك في نهاية الأيام»]؛ ومن الأبوكريفا: صعود موسى 1: 18؛ سفر باروخ الأول 27: 15). وفي التلمود البابلي، «عبودا زارا» (61: ب) ترد «קצין» كوصف «لأجل زمني» وفي «بابا مصيعا» (67 ب) تأتي بمعنى لحظة زمن محدّدة. أما «קץ » فتشير إلى «نهاية» أو «أجل» بالمعنى الاسكاتولوجي للكلمة، كما في العهد القديم: «حبقوق» (2: 3)؛ دانيال (8: 17)؛ (9: 26)؛ (11: 27، 35، 40) على سبيل المثال، وكما في «ميغيلا 3 آ» كنموذج لمواضع كثيرة من التلمود. لقد توقف «حاسبو (محسوب بأشكال مختلفة) الزمن المسياني»:[« حساب النهاية»] عن حساباتهم أخيراً - جزئياً على الأقل - لأن المواعيد التي حسبوها كانت تفوت واحد بعد الآخر (أنظر: التلمود البابلي، سانهدرين 79 ب) - وهكذا يمكن القول إن التصوّر القرآن الكريمي للأجل المسمى يتقاطع مع مثيله عند اليهود، وعند المسيحيين أيضاً.

الميثة الرابعة: فتق الرتق:

«أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً(7). ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي» (21: 30) (2 مك).

إن ميثة الخلق البابلية القديمة التي تتحدّث عن فتق وحش أصلي موجود منذ الأزل، مقحمة أيضاً عند اليهود والمسيحيين. وهذه القصة محفوظة عند اليهود في صيغة باهتة من المدراش (تكوين راباه 68: 20)(8) . كذلك فإن «سفر أخنوخ» الأبوكريفي المسيحي يلمّح إلى هذه

الميثة، حيث يقول «إن صنماً كبيراً للغاية انفجر متحطماً، فتولّد منه كل شيء مرئي»(9). يتحدّث فيلو عن logoz tomeuz [«اللوغوس المنقسم»](10)، الذي وظيفته استدعاء المتناقضات(11) التي لا حصر لها من مادة العالم الأصلية التي لا شكل لها(12) . هذا اللوغوس - بالعربية: أمر = מאמרא مامرا(13) - كما تقدّمه الآية (65: 12): [«الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن»]، يشغل وظيفة التنزّل بين السموات السبع والأرضين السبع وهكذا بحيث يتشكّل الخلق. وتذكر «حكمة سليمان» (18: 15)، أن اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: [«هجمت كلمتك القديرة من السماء... في وسط الأرض»]. أما الليتورجيا المندائية(14) فتتحدّث عن فتق في قبّة السماء بوساطة اللوغوس، أدّى إلى فصل النور عن الظلمة، الخير عن الشر، والحياة عن الموت(15). كما يدّعي سفر «سيبلين» الأبوكريفي المسيحي أيضاً، أن اللوغوس هو خالق كل شيء(16).

وهكذا فالتصوّر القرآن الكريمي عن فتق في المادة الأولى بهدف الخلق يتقاطع مع تصوّر مسيحي مماثل.

الميثة الخامسة: الخلق من الماء

في القرآن الكريم، تنشأ الحيوانات (24: 45): والبشر (25: 54) من الماء، حيث الإشارة من بعيد إلى الآية المذكورة آنفاً والتي تردّ كل كائن حي إلى الماء («وجعلنا من الماء كل شيء حي»). أما الآيات (7: 57)؛ (22: 5)؛ (32: 27)؛ و(41: 39)، فتظهر بوضوح أن الخلق من الماء

هو إشارة إلى تلقيح الأرض بالماء. وبما أن الكائن البشري خُلِق من الماء، فعملية التناسل الطبيعية جاءت أيضاً من الماء، وذلك بحسب (77: 20 - 23). يرى هرشفليد(17) أن مسألة ولادة الحيوانات من الماء تتقاطع، بفهم خاص، مع الآيتين (1: 20 - 21) من سفر التكوين: [«وقال الله: لتعجّ الماء عجاً من ذوات أنفس حية، ولتكن طيور تطير فوق الماء، على وجه جلد السماء، فخلق الله الحيتان العظام، وكل متحرّك من كل ذي نفس حية، عجّت به المياه بحسب أصنافه، وكل طائر ذي جناح بحسب أصنافه»]. على كل حال، غالباً ما نجد في الكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي تصوراً عن الخلق الأصلي من الماء. فرسالة بطرس الثانية (3: 5)، تجعل الأرض تنشأ عن الماء(18): [«وأرض خرجت من الماء وقائمة بالماء»]. كذلك فإن فيلو(19) يلمّح إلى هذا التصوّر؛ أما 4 عزرا(20) فتقول موضحة: «هذا ما كان، فالماء الأبكم والفاقد للحياة أثمر مخلوقات ذات أرواح، وذلك بحسب أمرك». وفي شرح أفرام السرياني(21) للتكوين (1: 20) نجد أن السمك، وحوش البحر والتنانين نتجت كلها عن الماء. كذلك فهذا المفسّر الكتابي(22) يشرح هو ذاته (تك 2: 19)، كما يلي: «ثم جُعل معروفاً... أن كل الحيوانات الزاحفة أو التي تدبّ على أربعة والطيور كلها أُنتجت من الماء والأرض». من أجل التوسع في الموضوع، أنظر أيضاً: أغسطينوس، مدينه الله (20: 18):«Latet enim illos hoc volentes, quia cael ierant olim et terra de aqua, et per aquam constiu dei verbo...»: [«بمعنى أنه لو يخفى عليهم، أولئك الذين يتوقون إلى ذلك، فهو لأن السماء والأرض خلقتا من الماء وعبر الماء في الأزمنة القديمة،

بكلمة الله...»].قارن:التلمود الاورشليمي، حاغيغاه II، 1، 8 ب : «في البداية كان العالم ماءً في ماء». التعبير ذاته يتكرّر في المدراش: تك راباه (5: 2)؛ خر راباه (15: 8؛ 50: 1) وعد راباه (19: 4): «قال بار قبارا: خُلِقت (الطيور) من مواضع ضحلة (الطين) في اليم». قارن: التلمود البابلي، حولين 29 ب. ويذكر براندت(23) تفاصيل أخرى، حيث يتحدّث عن السامبسائيين Sampsäer الذين اعتقدوا أن الماء إله فأعادوا كل الحياة إليه.

إذن: لقد انتشر في الشرق كلّه الاعتقاد بأن الحياة جاءت من الماء. وهو موجود بالتالي عند اليهود، المسيحيين، الجماعات الغنوصية والمسلمين أيضاً.

الميثة السادسة: تجهيز الأرض

«وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين... وفي الأرض قطع متجاورات وجنّات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضّل بعضها على بعض» (13: 3 - 4) (3مك). قارن: (15: 19) (2 مك). يُعَلّل خلق الجبال في الآية (16: 15) (3مك)، كما يلي: «وألقى في الأرض رواسي (جبالاً) أن تميد بكم». قارن أيضاً الآيات: (55: 10 - 12) (1 مك)؛ (71: 19 - 20) (2 مك)؛ (77: 27) (1 مك)؛ (78: 6 - 7) (1مك)؛ و(79: 30 - 32) (1 مك)، حيث تسمّى الجبال والأرض وسيلة لحياة الإنسان وحياة أنعامه: «متعة لكم ولأنعامكم». قارن أيضاً، الآيات (21: 31) (2مك)؛

(27: 61) (2 مك)؛ (31: 10) (3 مك)؛ (50: 7) (2مك)؛ (51: 48) (1مك)، حيث جعل الله الأرض منبسطة وجهّزها بوديان، مجارٍ للمياه، وحيوانات. لقد نتجت الخضرة الوفيرة عن المطر المخصب؛ أنظر (27: 60) (2 مك): «أمن خَلَقَ السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة، ما كان لكم أن تنبتوا شجرها». أنظر: (25: 48 - 49) (2 مك):«وأنزلنا من السماء ماء طهوراً(24) ليحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناساً كثيراً»؛ و(43: 11) (2مك). كذلك خلق الله في البحر منافع للبشر؛ أنظر (16: 14) (3مك): «وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله».

يعرف الأدب اليهودي والمسيحي أيضاً، مثل هذا الوصف للطبيعة وأوصافاً مشابهة أخرى؛ من ذلك، مثلاً، فيلو(25): «ثم يبدأ [الله] بتجهيز الأرض. فيأمرها أن تحمل عشباً وحبوباً وأن تغل أنواع الأعشاب والحقول العلفية، وذلك كطعام للإنسان وعلف للحيوان. وهو أيضاً يجعل كل الأشجار تَنْبت؛ لا يترك شيئاً وحده، لا النوع الذي يتربى في البريّة ولا النوع الذي يدعى داجناً (نبيلاً). كان هذا كله، مثمراً من بدايته الأولى، بعكس نوع النمو الحالي وطريقته». قارن أيضاً: أفراهاط، الترتيلة 14(26): «عظيمة هي أعمال الله، وعميقة ومدهشة أفكاره؛ فهو يعلّق السماء دون دعائم ويرسي الأرض دون أعمدة؛ وهو يجمع الماء في البحار ويقفل على الريح والعواصف في حجرات بأمر إرادته. وهو الذي مدَّ الأراضي في البرازخ، ليفصل بين ماء وماء؛ وهو الذي يفصل اليابسة عن البحار

ويسرج الأنوار في قبّة السماء؛ ويرفع الجبال على الأرض، ويفصل النهار عن الليل والنور عن الظلام والصيف عن الشتاء؛ وهو الذي يجمع الرمل مع بعضه ليقسم بين البحار ويجمع البحار مع بعضها ليشكّل المحيط، والأمواج المتلاطمة لا تتجاوز الحدود. الشمس تتقلقل دون أقدام، وتجري متناوبة مع القمر، والسحاب يسرع دون أجنحة، والريح تهب دون جناح، والمياه تجري دون نَفْس. الأرض معلّقة على الماء، والماء متجمّع في الأسس.. قوية هي حيوانات البحر ومدهشة تلك الوحوش العظيمة التي تعيش فيه». للمقارنة: أنظر أيضاً وصف الطبيعة في اعترافات أغسطينوس (13: 32). كذلك فالأدب التلمودي ـ المدراشي يصف الطبيعة على نحو مشابه. أنظر: حاغيغاه (12 آ، ب)؛ خر راباه (15: 22وما بعد). وكما خُلِق البحر والحيوانات في القرآن الكريم لمنفعة الإنسان(27) (16: 5)؛ (16: 6 ـ 9)، كذلك هي الأشجار في المدراش، تك راباه (13: 2): כל האילנות להנאתן של בריות נבראו: «كل الأشجار مخلوقة لمنفعة الخلائق». وقد أشار غولدتسيهر(28)، إلى أن الجبال مذكورة أيضاً على نحو خاص في الكتابات الهاغادية. أنظر: تك راباه (3: 11). إضافة إلى الأدب ما بعد الكتابي، لا بد أيضاً من استخدام المزامير للمقارنة مع وصف الطبيعة في القرآن الكريم. فالمزمور (104: 8 ـ 10)، يصف الجبال بطريقة مشابهة لوصفها في القرآن الكريم. ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن المزامير لعبت باستمرار دوراً كبيراً في الليتورجيا وكانت معروفة عند اليهود والمسيحيين عبر قراءاتها التي كانت تُرَدد بتكرار منتظم. كذلك، فاللوحة التي رسمها القرآن الكريم للطبيعة، متأثرة ايضاً بالانطباع الذي تركته عليها الأمور المحيطة. مع

هذا، فوصف الطبيعة الذي يقدّمه القرآن الكريم هنا، يبدو أنه يتوافق مع التمثيلات المسيحية للطبيعة أكثر من مثيلاتها في الكتاب المقدّس اليهودي. كذلك فإن أعمال فيلو، التي تقدّم وصفاً للطبيعة مشابهاً لوصفها القرآن الكريمي، كان المسيحيون قد قرأوها في القرن الثاني، كما وردت في كتالوغ(29) الكتّاب المسيحيين وكان لها أثر عظيم على الأعمال التفسيرية لآباء الكنيسة. لكن أعمال فيلو لم تلعب أي دور في الكتابات المدراشية التلمودية.

ثمة موضع قرآني آخر جدير بالذكر، ينتمي إلى هذا العرض: «وجعل فيها (الأرض) رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر أقواتها في أربعة أيام سواء للداخلين» (41: 10). ومن الآيتين (41: 9، 12) يمكن أن نفهم أن الأرض قُدّرت فيها أقواتها في أربعة أيام. تقول الأولى: «خلق الأرض في يومين»؛ وتقول الثانية:«فقضاهن سبع سماوات في يومين». لقد اعتُقِد إذاً أن السموات والأرض خُلِقتا في يومين، في حين جُهِزت الأرض في أيام الخلق الأربعة الباقية. لكن ثمة حقيقة تبرز للعيان هنا، تقول إن الآية 11 [«ثم استوى إلى السماء وهي دخان»] تتضمن كلمة (ثم)، وباستطاعة المرء بالتالي أن يوافق غايغر(30) على الرأي القائل، إن أيام الخلق هي: إثنان للأرض (9)، أربعة ايام لتجهيز الأرض (10)، ويومان آخران لخلق السماء (11 - 12). لكن هذا غير محتمل أيضاً. فثمة مواضع أخرى في القرآن الكريم (7: 54)؛ (10: 3)؛ (11: 7)؛ (25: 59)؛ (32: 4)؛ (50: 38)؛ (57: 4) تحكي بوضوح للغاية، عن أيام خلق ستة، ومن غير المحتمل أن المعني هنا ثمانية. وهكذا لا يجب النظر إلى «ثم»

المذكورة في الآية 11 كأكثر من تعبير عرضي، والذي غالباً ما نجده في مقاطع أخرى من القرآن الكريم. لكن ربما سُمعت القصة اليهودية التي تقول، إن السماء والأرض خلقتا في اليوم الأول (حاغيغاه 12 آ)، وفي الوقت ذاته سُمِع أيضاً رأي الحاخامين القائل، إن عمل الخلق لليوم الأول اكتمل في اليوم الثاني (تك راباه 4: 1). وبمزج الرأيين معاً، يمكن الوصول إلى الرأي القائل، إن السماء والأرض خلقتا في يومين.

في الآية (24: 45) (مد)، نجد أن كل دابّة قد خُلِقت من الماء، سواء تلك التي تمشي على بطنها أو على رجلين أو على أربعة. وهي تستخدم لمنفعة البشر. أنظر: (16: 5 - 8) (3مك): «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم من بلد إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس... والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة». قارن: (43: 12 - 13) (2مك)، حيث يقال إن الله خلق كل الأنواع: «الذي خلق الأزواج كلها». أنظر أيضاً: «36: 36) (2مك)؛ و(51: 49) (1مك). هذه الجمل تذكّر هيرشفيلد(31) بالمزمور (9: 14، 21 - 23) ، حيث يذكر كل شيء، إذ يحصي هذا المزمور الحيوانات البريّة ايضاً، في حين لا يسمّي القرآن الكريم سوى الداجنة. كذلك فهو يأمر أن يكون الإنسان حاكم الحيوانات؛ قارن (36: 71 - 72): «أولم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون. وذللناها لهم...». قارن: تك (1: 28 - 30).

من ناحية أخرى، فقد خلق الله «المائين الأصليين» أيضاً لأجل البشر؛

أنظر (35: 12): «وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه، وهذا ملح أجاج. ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها».

يفصل الماءان عن بعضهما ببرزخ؛ أنظر (25: 53): «وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً». قارن: (27: 61). كذلك فالمزمور (104: 8 - 9)، يتحدّث أيضاً عن الحاجز الذي يحجز البحر. من ناحية أخرى، يميّز فيلو(32) بين المائين العذب والمالح: «إنه يفصل الماء العذب والقابل للشرب عن ماء البحر، فيحسبه مع الأرض وينظر إليه كجزء من الأرض، لا من البحر (والحقيقة أنه كذلك)، وللأسباب المذكورة آنفاً، تتماسك الأرض عبر الصفات العذبة (للماء) كما لو أنه رباط محكم».

كذلك، تقول تعنيت من التلمود البابلي (9ب)، أيضاً: תניא ר' אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה؛ שנ': ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה؛ אמר לו ר' יהושוע: והלא מימי אוקיינוס מלוחים הם؟ אמר ממתקין בעבים:«يُعلِّم: يقول ح. اليعيزر: العالم كلّه يشرب من مياه المحيطات. لأنه يقال: وبخار صعد من الأرض ليسقي كل سطحها وأراضيها (تك 2: 6). فيقول له ح يهوشوا: لكن أليس ماء المحيطات مالحاً؟ فيجيب: أصبح عذباً في السحاب». قارن: جامعة راباه (I: 13)؛ تكوين راباه (13: 9 - 10). ويفسّر افرام السرياني تك 1: 2(33)؛ 1: 6(34)؛ 1: 9(35)، بالقول إن الماء الأصلي لم يكن مالحاً، وإن الماء الأعلى عذب، وإن المائين منفصلان كل عن الآخر.

لقد قامت حاغايغاه الأورشليمية (II، 1، 17 آ)؛ حاغيغاه (15 آ)، وتك. راباه (2: 6) بتقديم حسابات حول طول الحاجز الذي يفصل المياه العليا عن المياه السفلى وعرضه. وفي تك. راباه (4: 4)، نلاحظ بوضوح أنه لا يمكن اختلاط المائين بعضهما ببعض: אינן מתערביין: «ليسا مختلطين». وبرأي ح. ليفي، (تك. راباه 13: 14)، فإن المياه العليا مذكرة، والدنيا مؤنثة. ومن مدراش أكثر حداثة، هو بركه ح. اليعيزر، الفصل الخامس، نقتبس الفقرة التالية: כל להנהרות כשם שהם מהלכין על הארץ הם טובים וברוכים ומתוקים؛ ויש מהן הנייה לעולה؛ נכנס ולים הם מא ורימארפים ומרורים ולין מהן הנייה לעולם:«كل المياه، حين تسير على الأرض، تكون جيدة، مباركة، عذبة ومفيدة للعالم، لكن حين تصبّ في البحر، تصبح ملعونة، تفهة، مرة، وغير مفيدة للعالم».

إذن: يمكن إثبات تصوّر المائين الأصليين عند اليهود والمسيحيين.

إن وصف الطبيعة في الكتابات اليهودية والمسيحية ما بعد الكتابية مشتق غالباً من الآيات المزمورية، وهو يقلّد الأسلوب المزموري. ويمكن لواحدنا أن يقارن بهذا الصّدد تراتيل أفراهاط على نحو خاص. وسماع تلاوة مقاطع من المزامير، إضافة إلى أجزاء من تراتيل مسيحية شبيهة بها، ممكن جداً؛ وتقليدها غير مستبعد.

الله في القرآن الكريم (41: 10) هو أيضاً مثل الإله في العهد القديم (تك 1: 22)، بارك عمل خليقته.

(1) Kautzsch II, S. 14 f.

(2) Kautzsch II, S. 36 f.

(3) De opificio mundi, § 13, ed L. Cohn.

(4) Ant. I, 1, 1.

(5) Brief des Georg, ed. Wright, 1889, S. 27f

(↓): [«سوف يستمر العالم ستة آلاف سنة، كانت الألفان الأولتان عماء، وكانت الألفان الثانيتان ألفي التوراة، والألفان الثالثتان هما زمن المسيح»].

أنظر: التلمود البابلي، رسالة عبدة الأوثان، دار الغدير، دمشق، ط1، 1991، ترجمة نبيل فياض، ص45.

(6) ترد «أجل» في (71: 4) (2مك): [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»] بمعنى «موعد»، يجعله الله للآثمين حتى يتوبوا عن ذنوبهم. وبهذا المعنى ترد أيضاً أثناء الحقبة المكية الثالثة (14: 10) [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»]؛ (16: 61): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]؛ (35: 45): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]. يهتم الله بالناس إلى أجل مسمى (11: 3): [«يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّى»]، والذين يظهر تدبير عالمهم، أن كل شيء يجري إلى أجل (هدف) محدّد (13: 2): [«كل يجري لأجل مسمّى»]؛ (31: 29): [«كل يجري إلى أجل مسمى»]؛ (35: 13): [«كل

يجري لأجل مسمى»]؛ (39: 5): [«كل يجري لأجل مسمى»]. تطوّر الإنسان في رحم أمه يجري وفق آجال محددة: (22: 5): [«نقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى»]؛ (40: 67): [«ولتبلغوا أجلاً مسمى»]. الأجل المسمى هو أيضاً يوم القيامة، الذي لا يستطيع محمد استعجاله، كما يرغب الناس (29: 53): [«ولولا أجل مسمى»]. لكل أجل كتابه المحدد («لكل أجل كتاب» (13: 38)). في الزمن المديني تظهر هذه الكلمة في سياق كتابة الديون (2: 282): [«إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه»]. رجال محمد المحاربون، الذين يدعون إلى الجهاد، يسألون لماذا لا ينتظر الله إلى أجل قريب (4: 77): [«لولا أخرتنا إلى أجل قريب»]. وحيوانات

الأضاحي ينتفع بها على نحو حر إلى أجل مسمى (22: 33): [«لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى»]. قارن الآن: ك. آرنس، محمد كمؤسس دين، ص80:

Religionsstifter Abh. f. d. K. Ahrens, Muhammed als .80 .Kunde d. Morgenlandes 19, 1935, S

(7) لا ترد «رتق» إلا في هذا الموضع.

(8) من أجل التصوّر، قارن:

,1907 ttingenِBousset, Hauptprobleme d. Gnosis, G .S. 246 Anm 1

(9) أنظر:

S. 25 ,1897 ,.AGGW, Phil-Hist. KL

من أجل وجود هذه الميثة عند الغنوص، قارن: ,Bousset

..f Hauptprobleme, S. 246

S. ,1875 ,Siegfried, Philo von Alexandria, Jena (10)

227 f, 230

(11) من أجل τομευζ λογοζ ؛ قارن:

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen

Philosophie, 1896, I, 207; 223; II, 39; 220

(12) قارن: أغسطينوس، الاعترافات، (8: 12):

mundum de materia Tu enim, domine, fecisti»

«informi

(13) من أجل القول إن מאמרא = لوغوس، أنظر:

antiken Reitzenstein - Schaeder, Studien zum

.318 .Griechenland, S Synkretismus aus Iran und

من أجل «أمر» قارن:

Jewish proper names and Derivatives in the ,Horovitz

.College Annual, 1925, S. 188 Koran, Hebrew Union

monologie des ںD Eickmann, Die Angelologie und

.Koran, 1908, S. 17

(14) المندائيون: طائفة غنوصية تمارس التعميد وتنتظر مخلّصاً من مملكة النور. أنظر:

rterbuch, 5, Bibiliographisches ِDuden, Fremdw

Daderverlay ,Institut. Mannheim, Wien - Zurich

(المترجم)

(15) ed. Lidzbarski, Berlin, 1920, S. 128.

(16) Hennecke, Neutest. Apokr. S. 402.

(17) Jüdische Elemente im Koran, 1878, S. 14.

(18) قارن: Grimme, Mohammed, II, S. 174.

(19) Siegfried, S. 230 - 231.

(20) Kautzsch II, 367.

(21) Opp. I, 18, A

(22) Opp, I. 24, A

(23) Brandt, Elchasai, S. 106 f.

(24) التعبير الاصطلاحي في هذا الموضع هو «ماء طهوراً»: «وأنزلنا من السماء ماء طهوراً» =מים טהורם (مايم طهوريم) (حز 36: 25): [«أرش عليكم ماء طاهراً»]، ويذكرنا أصله باستعماله العبادي الديني.

(25) De opif. mundi § 40, ed. Cohn.

(26) Wright, S. 278.

(27) تقول تعاليم ثيوفيلوس Theophilus أيضاً، إن البحر خيّر بشأن الفوائد التي يأخذها الناس منه. أنظر:

Ad Autolycum II, 11

(28) Die Sabbatinstitution in Islam, Gedenkbuch für D. Kaufmann, 1900, S. 2, Amm 1

قارن أيضاً: Aptowitzer, Arabisch - jüdische Schöpfungstheorien, Hebrew Union College Annual, 1929, S. 245.

(29) قارن هنا:

Harnack, Geschichte d. altchristl. .Exkurs von A

.f 58 .Literatur, 1893, Bd. I, S

.S. 62 (30)

Leipzig, 1886, ,Beiträge zur Erklärung des Koran (31)

.S. 30 f

.Cohn .De opif mundi § 131, ed (32)

.Opp. I. 6 F ff (33)

تك (1: 2): «كانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام».

.Opp, I, 13. E ff (34)

تك (1: 6): «وقال الله: ليكن جَلَد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه».

.Opp, I, 15. Eff (35)

تك (1: 9): «وقال الله: لتجتمع المياه التي تحت السماء في مكان واحد وليظهر اليبس».

مصادر القرآن: من خلق السماء الى العرش

ميثات خلق العالم من خلق السماء الى خلق العرش

مما لا شك فيه أن ميثات السماء وحواشيها هي الأكثر

تغلغلاً في

الأسطوريّة، إن في الكتاب المقدّس بعهديه، أو في القرآن

الكريم.

فالصورة القديمة للسماء كسقف للأرض متماسك مزين

بالأنوار حيث

يسكن الإله، فقدت كل مدلولاتها مع دخول الإنسان عالم

الفضاء

واكتشافه بالمطلق أن الأزرق الذي نراه حين ننظر إلى

الأعلى ليس

سماء بل تكاثف طبقات جويّة يعطي انطباعاً مزيفاً بأنه

سقف. مع

ذلك، يمكن للمؤمن أن يستريح تماماً حين لا يأخذ المفهوم

" سماء "

بحرفيته القديمة، معتبراً إياه تعبيراً عن لا نهائيّة الذات
الإلهيّة، التي تمتد في الكون مترامي الأطراف. رغم ما

سبق، لا

يمكن إلا أن نتساءل: من أين جاء النبي محمد بهذه الكتلة

الكبيرة

من التصورات الميثولوجيّة المتعلقة بالسماء ومنظومتها؟

الإجابة

ستأتي ربما في النص المختصر التالي؛ بل نلاحظ أحياناً أن

ثقافة

النبي محمد، التي لا يمكن غير الانحناء أمامها، وصلت إلى

التوراة

السامريّة، حين أخذ منهم فكرة أن الإله يرفع السماء بغير

عمد.

نقول أخذ منهم، لأنه يمكن لشخصين الوصول إلى نتيجة علميّة مجرّدة
في زمنين أو مكانين مختلفين، مثل قانون الجاذبيّة. لكن تطابق
نصين ميثولوجيين من زمنين مختلفين أو مكانين مختلفين لا يعني غير
أن الأحدث أخذ عن الأقدم.

الميثة السابعة: خلق السماء

«ثم استوى (الله) إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا
طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين
وأوحى في كل سماء أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً»
(41: 11 - 12) (3مك). قارن (2: 29) (مد)؛ (23: 17، 86) (2مك)؛
(65: 12) (2مك). في (78: 12) (2مك) توصف السماء بأنها «سبعاً
شداداً» وفي (23: 17) «سبع طرائق». كذلك فقد خُلِقت السموات

واحدة فوق الأخرى: «الذي خلق سبع سموات طباقاً»
(67: 3)؛ أنظر
أيضاً: (71: 15) (2مك).
عن طريق الفرس(36) أو الغنوص(37) ، وصلت
الكواكب الإلهية
البابلية السبعة، الممثلة رمزياً في أبواب المعبد(38)، إلى
اليهود والمسيحيين، كتصوّر لسماوات سبع. وتتقاطع
الميثات
البابلية مع القرآن الكريم في مفهوم السبع سموات طباقاً،
الذي
يبدو مشابهاً لمفهوم «طوبوقاتي»(39) البابلي. مع ذلك
يظهر أن
تصوّر السموات السبع وصل إلى اليهود في زمن
قديم(40) . فالتلمود
يعرفه، لأنه ربما وجد دعماً لهذا التصوّر في مصطلح éقظ
éقظف شمي
شميم(41) (سماء السموات أو السماء السابعة)، أو لأنه
رأى في
المترادفات الكتابية العديدة برهاناً على المعلومة الشعبية
القديمة(42).
من آراء التلمود في هذا السياق، ما تقوله حاغيغاه (12
ب): ...

«قال ح ليفي: توجد سبع (سموات)، وهذه [السموات] هي: فيلون (= فيلوم)، رقعيا، شحقيم، زبول، معون، مكون، عربوت. لا تفيد فيلون في شيء، فهي تدخل في الصباح وتخرج في المساء وتجدّد كل يوم عمل الخلق... في رقعيا تُثبت الشمس، القمر، النجوم، والكواكب... في شحقيم توجد الطواحين التي تطحن المن للأبرار.. في معون توجد مجموعات الملائكة الخدم، الذين يسبّحون بحمد الله في الليل.. في عربوت يوجد الأوفانيم، السرافيم والأرواح المقدسة والملائكة الخدم والعرش الإلهي، أما في عربوت فيجلس الملك القدير الجليل على العرش». قارن:من المدراش، تثنية راباه (2: 23)(43).

من المفترض أن السموات السبع معروفة أيضاً في العهد الجديد: 2 كو

(12: 2)؛ اف (4: 10). أما «أخنوخ السلافي» فقد تجوّل في السموات

السبع، بل إنه يستطيع دخول السماء السابعة حيث يجلس الله على

العرش(44)، وحيث تلقى ثوباً سماوياً. ونجد أيضاً أشياء مشابهة

لما سبق في الأدب الفارسي(45). كذلك فإن «عهد الآباء الاثني

عشر»(46) ، الذي يبدو، بحسب معرفتنا، أنه عمل لأحد

المسيحيين(47)، يقول: «اسمعوا الآن ما سنقوله عن السموات السبع.

السفلى هي الأظلم، لأن هذه تكون مهيأة لكل ظلم بشري. الثانية

تحتوي النار، الثلج والجليد، المعدين لأجل يوم يصدر الرب أوامره،

يوم القيامة. فيها توجد أرواح كل أولئك الذين يشهدون على الكفار.

في الثالثة توجد قوات معسكر الجنود، التي تؤمر يوم القيامة،

بالانتقام من أرواح الخاطئين والكذبة. لكن الذين في الرابعة التي

فوق هذه مقدّسون. لأن في السماء التي فوق الجميع، توجد العظمة

الكبيرة في قدس الأقداس، فهي أعلى من كل قداسة. في التي تتلوها

توجد ملائكة وجه الرب، الذين يخدمون الرب ويتضرعون إليه من أجل

كل خطأ للأبرار. وهم الذين يحضرون إلى الرب رائحة البخور

والهدايا غير الملطخة بالدماء. في ما تحت ذلك يوجد الملائكة،

الذين يحضرون لملائكة وجه الرب الإجابات. في التي تعقب ذلك، توجد

العروش والقوات، وفيها تقدّم لله أناشيد التسبيح على الدوام»(48).

عن السموات السبع، يتحدّث أيضاً «باروخ الأبوكريفي»(49)، وكذلك

«عهد ابراهيم»(50). وإذا ما أردنا أن نستشهد بأحد آباء الكنيسة،

يمكننا تقديم ايريناوس للمقارنة(51): « septem quoque coelos

fecisse, super quos demiurgum esse dicunt» «سبع سماوات صنعت

يقال إن الخالق موجود فوقها».

في كل المواضع المذكورة آنفاً، كما في القرآن الكريم أيضاً
(41:
12): «وأوحى في كل سماء أمرها»، يظهر بأن لكل سماء
وظيفة. فبحسب
تصوّر القرآن الكريم، نجد في السماء الدنيا مصابيح (41:
12):
«وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح»؛ قارن (37: 6)، (67:
5)، والتي
تتطابق مع مفهوم (نوافذ) التي تُزَوّد(52) بها رقيعا في
«بابا
بترا» (74 آ) من التلمود البابلي. وبحسب تعاليم القرآن
الكريم
(17: 1)، يبدو أن المسجد السماوي الذي أُخِذ إليه محمد
ليلاً
موجود في السماء العليا، حيث الملائكة يقدّمون خدماتهم
(عبادة)
لله(53)، والتي توصف في (7: 206) «بالسجود»(54).
(من أجل
طوبوغرافيا المسجد الأقصى، يمكن مراجعة كتابنا، حكايا
الصعود)؛

أكثر من ذلك، يوصف شكل عبادتهم بأنه «تسبيح» (39: 75)؛ (40: 7)؛

(41: 38)؛ (42: 5). كذلك فالآية (40: 7) تشير إلى الصورة التي

يقدّمها القرآن الكريم لما يحيط بالعرش الإلهي، حيث الملائكة

المحيطون بالعرش الإلهي، يسبّحون بحمد الله، ويلتمسون الغفران

للمؤمنين(55). في الوقت ذاته، السماء مزوّدة بحرس (حفظ). وتخبرنا

(37: 6 - 10) عن الغاية من هؤلاء الحرس : «إنّا زيّنا السماء

الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى

الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب. إلا من

خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب». قارن: (15: 16 - 18)؛ (21: 32)؛

(25: 61)؛ (67: 5)؛ (85: 1). وفي موضع آخر من القرآن الكريم نجد

أيضاً التصوّر عن وجود أرواح تسترق السمع. ففي (72: 1 - 11)

أرادت جماعة من الجن الانصات إلى تلاوة القرآن الكريم. فجلست في
السماء، التي كانت ملأى بالحرس والشهب، فطردت بالشهب. وفي (26:
210 - 212) يجب أن لا ينزل الشياطين مع الوحي القرآن الكريم، كي
لا يستمعوا له. مع ذلك، ففي (26: 221 - 223) يسمح لهم باستراق
السمع إلى الآثمين. لكن أمية بن أبي الصلت(56) يعرف أيضاً، أن
الشياطين ترمى بالشهب(57).

وهكذا، ففي حين يتقاطع تصوّر السّماوات السبع القرآن الكريمي مع
مثيله عند اليهود، المسيحيين والغنوص، فإن تصوّر الأرواح التي
تسترق السمع لا نجده إلا عند اليهود.ففي الحاغيغاه (16 آ)، نجد
أن «الشديم يسترقون السمع خلف الستارة»(58) . وفي مواضع أخرى نجد
مسائل مشابهة أيضاً. فعلى سبيل المثال، في براخوت (18 ب) نجد أحد

الأتقياء ينصت إلى روحين تتحادثان، فتقول واحدة للأخرى

: «تعالَ،

يا رفيقي، فنحن نرغب أن نحجل في العالم ونسترق السمع

من خلف

الستارة، لنعرف أي عقاب سيحلّ بالعالم». وبحسب

حاغيغاه (14 ب)،

ينشغل ح. يهوشوا وح. يوسي بالتعاليم المتعلقة

«بمركبةحزقيال»

[صنع المركبة] حيث يحتشد الملائكة لاستراق السمع.

وتقول بيراخوت

(6 آ)، إن الشديم تحتشد في بيت التعليم (59)، وفي

حاغيغاه (15 آ)

يتلقى الملاك مططرون 60 سوطاً نارياً كعقاب. وأخبرت

نداريم (39

ب)، أن الشمس والقمر أرادا أن يجعلا أنوارهما متوقفة

على إعطاء

الله لموسى حقه في قضية قورح : عندئذ رموا بالسهام

والرماح. هذا

في رسائل التلمود.

لكن بركة ح. اليعيزر، الأحدث من سابقاتها، تتفق بأعظم ما

يمكن مع

الشكل القرآن الكريمي للقصة، تقول في الفصل السابع:
«والملائكة
الذين سقطوا من مواضعهم العالية وأماكن قدسيتهم في
السماء، حين
نزلوا، وراحوا يسترقون السمع من خلف الستارة، طردوا
بقضبان نارية
فعادوا إلى أماكنهم». لكن لم نصادف عرضاً مماثلاً في
الأدب
المسيحي. فقط في «الغنيزا، قسم الأخيار»(60)، يُقال إن
الملائكة
التي تخالف كلمة الله، تحاط بنار متوهجة.

يقول القرآن الكريم (41: 11)، إن السماء قبل أن تأخذ
شكلاً كانت
دخاناً : «وهي دخان». قارن: اشعيا (51: 6):
:[«السماوات
كالدخان»]. أما في تك. راباه (4: 9) فتسمى النار عنصر
السماء: «
يُسَمّى الله الجَلَد سماء (تك 1: 8). يقول راب: (إن كلمة
سماء :
شميم: تعني): نار وماء قظفأ ميم. ويقول رابا بار كهانا
باسم راب:

أخذ الله النار والماء ومزجهما، ومنهما أقام السماء».

قارن:

حاغيغاه (2 آ)؛ عدد راباه (12: 4)؛ تكوين راباه (10:

3).

وبرأي الهاغاداه، كان الماء والريح والنار موجودين قبل

خلق

العالم: (خروج رباه 15 : 22): [«ثلاثة خلائق سبقت

العالم: الماء،

الريح والنار»].

لكن السماء والأرض تُدعيان إلى الله بكلمات: «إئتيا طوعاً

أو

كرها» (41: 11)، وذلك لإعطائهما هيئة، فتجيبان: «أتينا

طائعين»

(41: 11). نشير هنا أولاً إلى اش (48: 13)، التي ربما

أُسيء

فهمها :[«يدي بسطت الأرض ويميني بسطت السموات،

أدعوهن فيقفن

جميعاً»]. لكننا نستطيع من الآن فصاعداً أن نتخذ أساساً

القصة

التالية، والتي تروى في حاغيغاه (12 آ)، والتي تدعي أن

العالم

حقق مراده بالخلق أيضاً، وأن الله، حتى يضعه في حدوده، صرخ به :
«حين خلق الله العالم، راح يتسع بشكل دائم مثل كبتي نسيج، حتى أتي به الله وأوقفه، كما يبرهن أيوب (26: 11) [«أعمدة السماء تتزعزع، وتفزع من زجره»]». وبحسب ح. ليفي، (المرجع ذاته)، فقد وضع الله البحر في حدوده بالطريقة ذاتها.

بحسب تعاليم القرآن الكريم (15: 6) (2مك)، فقد جمّل الله السماء بمهارة بالغة: «ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيّناها للناظرين».
قارن: (37: 6) (2مك)؛ (67: 5) (2مك)؛(79: 29) (1مك)؛ و(85: 1) (1مك). وتحت كلمة «بروج»، يمكن أن نتلمّس صورة النجوم في دائرة البروج Zodiakus)61). لقد جاءت الكلمة من purgoz purkes ,
burgus، التي لا بد أنها تشير إلى أبواب المعبد القديمة عند

البابليين، والتي تظهر في وقت لاحق بمعنى كواكب. في هذا

السياق،

لا بد أن نذكر عموس أيضاً (9: 6):

في القرآن الكريم يطلق على السماء أيضاً اسم «سبع

طرائق» (23:

17) (2مك). قارن: قض (5: 20): [«من السماء قاتلت

الكواكب، ومن

مدارها قاتلت سيسرا»] ومز (19: 2): [«السموات تحدّث

بمجد الله،

والجلد يخبر بما صنعت يداه»] أيضاً.وفي بيراخوت (85

ب)، يقدّم

لنا المصطلح التلمودي :[سبيلي درقيع] معنى مشابهاً.

لقد رفع الله السماء بغير عمد. أنظر: (13: 2) (3مك):

«رفع

السموات بغير عمد...». في ذلك يقول أيوب (26: 11):

«أعمدة

السماء». كذلك فالسامريون(62) يصفون خلق السموات

بطريقة مشابهة:

شميه اسقف بلا عموديم [«سُقفت السماء بلا أعمدة»].

ويقدّم

أفراهاط، في الترتيلة 14، تعاليماً مشابهة(63). قارن
أيضاً:
حاغيغاه (12 ب)، حيث بالإشارة إلى أيوب (8: 6):
[«ويزعزع الأرض
من مكانها، فترتجف أعمدتها»]، تجري هنالك مناقشة تفيد
أن الأرض
تستريح على أعمدة. وربما أُسيء فهم هذا النوع من
النظريات.
السماء لا تسقط على الأرض فالله يمسكها (22: 65)
(1مك): «ويمسك
السماء أن تقع على الأرض». لقد رفع الله سقفها (79:
28) (1مك):
«رفع سمكها» ووسّعها (51: 47) (1مك): «وإنّا
لموسّعون». وتصفها
(21: 32) (1مك) بأنها «سقفاً محفوظاً»، أما في (50:
6) (2مك)
فتوصف بأنها «مالها من فروج».

الميثة الثامنة :الأنوار في السماء ونظامها
الآية (10: 5) (3مك): «وهو الذي جعل لكم الشمس
ضياء والقمر نوراً

وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب
الزمن)». قارن
(71: 16) (2مك)، حيث يقال: «جعل الشمس سراجاً».
أنظر أيضاً: (78:
12 - 13) (1مك): «وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. وجعلنا
سراجاً
وهاجاً».
قارن أيضاً: الآيتين (6: 96 - 97) (3مك): «وجعل..
الشمس والقمر
حسباناً، ذلك تقدير العزيز العليم. وهو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر...».
في تك (1: 16)، ثمة فرق بين وصف نور الشمس
ووصف نور القمر، حيث
يتم الحديث عن «النيّر الأكبر» للشمس، و«النيّر الأصغر»
للقمر.
لكن الشمس في القرآن الكريم لاتوصف فقط «بالضياء»،بل
سراج(64)
(سرغا) أيضاً، بعكس القمر الذي هو «نور» ليس إلا. لذلك
فهي تمضي
لأماكن استقرارها (36: 38): «تجري لمستقر لها». قارن
بهذا الصدد:

مز (104: 19)، وجا (1: 5). أمّا القمر فقد قُدّر منازل
(36: 39 -
40)، «حتى عاد كالعرجون القديم»، «لتعلموا عدد السنين
والحساب
(حساب الزمن)».

ثمة مواضع لاحصر لها في الكتابين المقدّسين اليهودي
والمسيحي
تتحدث عن نظام أنوار السماء. فمثلاً، في تك (1:
4)،تعرف بأنها
:[«علامات للمواسم والأيام والسنين»]. قارن أيضاً:
«مزامير
سليمان»(65)، (18: 10 - 12): «كبير وعظيم إلهنا،
الذي يقيم في
الأعالي، الذي ينظم الأنوار في مساراتها لحساب الزمن،
سنة تأتي
وسنة تذهب، ولا تحيد عن طريقها الذي أمرت به لها. في
الخوف من
الله تبدّل نهاراً بنهار، منذ خلقها الله، وإلى الأبد. وما
أخطأت، منذ أن خلقها الله، منذ الزمن الأزلي لم تحد عن
دربها،
إلا إذا أعطى الله الأمر لعبيده» أنظر أيضاً: تكوين راباه (6:

1): «لماذا خُلِق القمر؟ لأجل مواعيد الأعياد. ليقدّس
حسابكم
لبدايات الأقمار والسنوات». وفي شبّات (75 آ)، يعتبر من
الخطأ،
أن لا يُجرى حساب الزمن وفق دورات الأجرام السماوية.
أما
أفراهاط، فيقول في الترتيلة الثالثة والعشرين(66):
«الشمس تنير
من كلمتك، وبحسب إرادتك تدبر كامل خلقك. القمر يتبدّل
بطريقة
رائعة، فأنت أقمته من أجل تقسيم الزمن. أنوارك قسمتها
إلى أعياد،
وهي تزين كل الخلائق». وفي إحدى ملاحم الخلق المكتشفة
في إحدى
لقى نينوى(67)، يقال: «هو يجعل القمر الجديد يشع،
يخضع له الليل،
يجعله يعرف كجسد الليل، يجعل الأيام معروفة، وشهرياً
يغطيه
باستمرار بتيجانه الملكية، قائلاً: حين تشرق عند بدايات
الأشهر
على الأرض، عليك أن تأمر الأبواق، كي تجعل أيام السنة

معروفة(68)» الخ(69) . ويلفت نظرنا نيلسن (70) إلى أنه في علم الفلك البابلي، تسمى دورة النجوم «سيراً» (ألكتو) والمجري «درباً» (حرّانو) ومستقراتها «مانزازو» أو «شوبتو». كذلك نجد هنالك أيضاً «منزلتو» = منازل(71).

وهكذا يمكن أن نجري تقاطعاً بين تصوّر القرآن الكريم لأنوار السماء والتصور اليهودي أو المسيحي لها.

بحسب تعاليم القرآن الكريم، فقد كتب الله، أن يراعي كل كوكب دورته، ويعلق (أصلاً: يسبح) في فضائه. أنظر: «كل في فلك يسبحون» (21: 33) (2مك). أنظر أيضاً: (36 : 40) (2مك)(72).

الميثة التاسعة: النهار والليل

الآية (17: 12): «وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل

وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم لتعلموا
عدد
السنين والحساب (حساب الزمن) وكل شيء فصّلناه
تفصيلاً». قارن
(25: 47) (2مك)؛ (28: 73) (3مك)؛ (6: 96)
(3مك).
تذكّرنا بداية الآية المستشهد بها آنفاً قليلاً بالجملة الختامية
في أيام الخلق الكتابية : «كان مساء، وكان صباح». لكن
الوظيفة
التي تضفى على «الأنوار» في السماء، بحسب التكوين
(1: 14): ،
لجعل حساب الزمن ممكناً، تأخذ بحسبانها هنا النهار
والليل، بيد
أن القرآن الكريم يضفي هذه الوظيفة على «أنوار» السماء
أيضاً
(أنظر 10: 5) (3مك)؛ (78: 13) (1مك)..
لكن الليل والنهار مقرر لهما أن يتناوبا أبد الدهر (25:
62)
(2مك): «جعل الليل والنهار خلفةً». أنظر أيضاً: (2:
164) مد)(73)
. قارن أيضاً : (31 : 29 ؛ 3 مك) ؛ قارن: (13 : 35؛
3مك)، (

36 : 37؛ 2مك) أو أيضاً5: 39) ؛ 3مك)؛ و(3 : 27)

مد)) .

يسبح اشعيا بحمد الله (45: 7) بوصفه خالقاً للنور

والظلمة. قارن

أيضاً: مز (104: 19)؛ مز (136: 8 - 9)؛ أي (38:

12).

وتقدّم الليتورجيا اليهودية من جديد هذه الأفكار بوضوح

في صلاة

المغرب : « يولج النور دون انقطاع في الظلام والظلام في

النور.

وهو الذي يجعل النهار يمر ويأتي بالليل، ويفرّق بين النهار

والليل. « لكن مصدر هذه العبارة في الصلاة هو براخوت

11 ب.

كذلك نجد عبارات مشابهة في الأدب المسيحي، مثل

أقليمنضس الأول

(24: 3)، فلكس، أوكتافيوس (34)(74)، حيث يُشار إلى

تعاقب الليل

والنهار بجانب الإشارة إلى تعاقب الفناء والخلق في حياة

الطبيعة.

يقول أفراهاط في الترتيلة الثانية والعشرين موضحاً أيضاً :

"تنهي

الشمس دورتها من الشرق إلى الغرب في اثنتي عشرة ساعة. وحين تنهي

دورتها، يحجب الليل نورها.. (75)"

أما الشاعر السرياني يعقوب السروجي فقد كرّس أحد الميمرات mëmr

لتعاقب الليل والنهار(76).

إذن: إن التصور القرآني عن تعاقب الليل والنهار موجود أيضاً عند

اليهود والمسيحيين.

لكن الليل، بحسب القرآن الكريم، مخلوق للراحة، والنهار للبصر.

أنظر: (10 : 67؛ 3 مك) : "وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه

والنهار مبصراً." (قارن:(6 : 96 – 97)؛ (3 مك): " وجعل الليل

سكناً والشمس والقمر حسباناً... وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا

بها في ظلمات البر والبحر"؛ (27 : 88)؛ (2مك) » ألم يروا أنّا

جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصراً"؛(40 : 61) ؛ (3 مك):

"الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنـهار مبصراً."

(قارن:

عروبين 65 آ : لم يخلق الله الليل إلا من أجل السكينـة).

الميثة العاشرة : الأشــهر

(الآية 9 : 36)؛ (مد): " إن عدّة الشهور عند الله إثنا

عشر شهراً

في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض" . يتضح مما

سبق أن هنالك

رغبة بالقول، إن الله حدّد عدد الشهور عند الخلق (77).

من ناحية أخرى، نجد أن المدراش أيضاً، يعرف الرأي

القائل، إن

الله حدّد عدد الشهور عند خلق العالم. أنظر: خروج راباه

(15:

12): حين اختار الله عالمه، حدّد بدايات الشهور

والسنوات. (قارن:

اخنوخ السلافي(78)، الفصل 65 (79)).

الميثة الحادية عشرة : تسخير الله الأرض للبشر

الآية (31: 20) (3مك): «ألم ترَ أن الله سخّر لكم ما في

السموات

وما في الأرض». قارن: (22: 65)؛ (45: 12) (3مك). وهنا لا بد من المقارنة مع تك (1: 28)، ومع مز (9)(80).

الميثة الثانية عشرة: نهاية الخلق، العرش الإلهي<

العرش الإلهي مذكور في اش (6: 1)؛ حز (1: 26)؛ حز (10: 1)، وفي مواضع أخرى من العهد القديم. أما في مز (11: 4) ومز (103: 19)، فيقدّم العرش باعتباره موجوداً في السماء. لكننا في حاغيغاه (12 ب) نجده في السماء العليا حيث يعتبر المظهر الإلهي المكثف. وفي حين أنه، في التلمود، يُخْلق هذا العرش قبل خلق العالم (نيداريم (39 ب)؛ بساحيم (54 آ))، وذلك للتعريف بأنه كان موجوداً قبل الخلق وأثناء الخلق، نجد العرش الإلهي في القرآن الكريم فوق الماء. أنظر (11: 7) (مد): «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة

أيام، وكان عرشه على الماء، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً».

وهكذا

يبدو أن القرآن الكريم يفترض وجوداً للعرش السماوي

سابقاً لخلق

العالم Präexistenz.

تعلّمنا آبوت أيضاً (5: 1) أن الله امتلك بالخلق إمكانية

فحص

العالم المعنوي عينياً: «بعشرة أقوال خلق العالم. وماذا

نتعلّم

من هذا؟ ألم يكن ممكناً خلقه بقول واحد؟ لمعاقبة المجرمين

الذين

يفسدون العالم المخلوق في عشرة أقوال، ولمكافأة الأخيار

الذين

يحافظون على العالم المخلوق في عشرة أقوال ليس إلا».

يشير هيرشفيلد(81)، إلى أن تك (1: 2) وأن مز (104:

3) يعكسان صدى

كون العرش الإلهي موجوداً على الماء. مع ذلك، لابد أن

إحدى

الحكايات قالت، إن العرش الإلهي المذكور آنفاً كان موجوداً

فعلاً

على المياه أثناء عمل الخلق. وهكذا، يفسّر راشي تك (1:
2)(82) ،
فيقول: «عرش العظمة يقف في الفضاء ويتعلّق على المياه
عبر نَفَس
الإله». كذلك فإن بركة ح. اليعيزر، الفصل الرابع، تجعل
العرش
الإلهي معلقاً في الفضاء :êـٌ ـقâـش رذٌè:«معلّق فوق».
إذن: ربما يكون هذا العرض تطويراً لتكوين راباه (2:
6)(83). أو
ربما يكون ثمة تأثر بالآيتين من زكريا (14: 8 - 9) حيث
أسيء
فهمهما.

لكن عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام لم ينهك الله. أنظر:
(50:
38): «ولقد خلقنا السماوات والأرض في ستة أيام وما
مسّنا من
لغوب». قارن: (46: 33) و(50: 15). كذلك نجد في
الهاغاداه تصوّر
عمل الخلق الذي لا يُتْعب. أنظر: تكوين راباه (12: 10 :
قال ح.

بركيا باسم ح. يهودا بن ح. سيمون: بلا تعب ولا كد، خلق الله

عالمه». لكن خروج راباه (13: 1)، يفصح عن هذا الرأي بوضوح أكثر:

«قال الله: تبدو (أيها الخلق) صعباً في أعين الناس، فهم يعتقدون

أنك كلفتني الكثير من الجهد، لكن ذلك كان دون تعب، كما هو مكتوب

في اش (40: 28).

في الآية (50: 38)، يبدو وكأن القرآن الكريم يطعن بمفهوم السبت

اليهودي، ويرفض التصوّر القائل، إن الله استراح، كما هو وارد في

تك (2: 2). من ناحية أخرى، فالقرآن الكريم في (16: 124)، يرفض

السبت ذاته. لكن غولدتسيهر(84) يرى في الظروف التي أحاطت بالموقف

من مفهوم السبت اليهودي، «مثالاً على أثر كامن لأفكار فارسية».

فالبارسيون يقدّمون تعاليماً تتحدث عن ست أحقاب خلق، لكنهم لا

يعرفون لعمل الخلق نهاية يُستراح فيها ويحاربون بالتالي

مفهوم

السبت اليهودي. لكن غولدتسيهر ذاته يقدّم رأيا آخر يقول،

إن هذه

«الوثيقة الهجومية» للفرس بمواقفها المعادية للكتاب

المقدس ظهرت

لأول مرة في وقت متأخر. مع ذلك فآباء الكنيسة كانوا

معادين بشكل

صريح للرأي اليهودي القائل، إن الله استراح بعد انتهاء

عمل

الخلق؛ من هؤلاء، مثلاً، افرام السرياني(85)، الذي يقول:

«من أي

عمل استراح الله؟ لأنه إذا كانت خليقة اليوم الأول، باستثناء النور، الذي أُخْرِج عبر الكلمة، خُلِقت عبر إشارة، وكل ما أُخْرج بعد ذلك، خلق عبر الكلمة أيضاً، كيف أوجب على

الإنسان أن

يؤمن إذن، أن الله طلب الراحة، ما دمنا نحن (البشر)، لا

يمكن أن

ندعى متعبين، لأننا نخرج خلال يوم بأكمله كلمة واحدة...

تبعاً

لذلك فالله لم يبارك اليوم السابع ولم يقدسه، باعتباره اليوم

الذي وجد فيه الراحة؛ أنه لا يخضع لحكم التعب ولا

العناء». قارن

أيضاً: افراهاط. الترتيلة (13)(86): «هل علينا أن نقول

إذن، إن

الله استراح في اليوم السابع؟ لكن اسمعوا، أريد أن أعلمكم

أن

الله لم يتعب أثناء العمل في هذه الأيام الستة وهو بالتالي لم يسترح في اليوم السابع، لأنه لم يتعب. معاذ الله أن نقول،

إن

الله تَعب..» أما افرام السرياني فيرى أن الإنسان لا يستطيع

أن

ينسب التعب لله، ويدلّل على ذلك بآيات من الكتاب المقدس،

مثل مز

(121: 4). كذلك فإن اغسطينوس، «في مدينه الله»،

(11: 8)، يجادل

بإسهاب رافضاً الرأي اليهودي القائل إن الله استراح في

اليوم

السابع. قارن أيضاً، الكتاب ذاته (11: 31 وما بعد)(87)

. تبعاً

لذلك، فالقرآن الكريم حين يذكر عدم قابلية الله للتعب أثناء الخلق، يلتقي مع تصوّر آخر معاد للراي الاعتقادي

اليهودي

المتعلّق بإله يستريح، وهو تصوّر أقرب إلى التأثير

المسيحي(88)

منه إلى الفارسي.

لكن بعد انتهاء الخلق، يجلس الله على العرش الإلهي، ومن

عليه

يتدبّر الأمر (= مامرا). أنظر (10: 3): «إن ربّكم الذي

خلق

السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر

الأمر».

قارن (57: 4). لكن الآية التالية (13: 2) (3مك) أكثر

وضوحاً: «ثم

استوى على العرش وسخّر الشمس والقمر كلّ يجري لأجل

مسمى، يدبّر

الأمر...». قارن: (20: 4 - 6) (2مك)؛ (32: 4 - 5)

(3مك). وفي

(22: 47) يُسمّى هذا اليوم الذي مقداره ألف سنة «يوماً

عند

ربّك». أما (70: 3 - 4) (1مك) فتتحدّث عن «المعارج»،

حيث تعرج

الملائكة والروح إلى الله، في يوم مقداره 50000 سنة

مما نعدّ.

ووفقاً للرأي اليهودي، فإن الله استوى على العرش الإلهي، بعد
انتهاء الخلق. ونجد هذا الراي، الذي يشير إليه غولدتسهير(89)
أيضاً، في ليتورجيا السبت اليهودية : «في اليوم السابع ارتفع
الله وجلس على عرش عزّته». الرأي ذاته معبّر عنه بطريقة أوضح،
نجده في مدراش أكثر حداثة (90): « قال ح. يهودا باسم راب: لم
يجلس الله على عرش عزته حتى حلّ السبت، عندئذ ارتفع وجلس على
عرشه». بعد هذا العرض، دعونا نأخذ أحد البراهين من الأدب
المسيحي. يقول: «اخنوخ السلافي» على سبيل المثال(91): «وأنا
[الله] جعلت لنفسي عرشاً وجلست عليه».

أما «الأمر» الذي يوجهه الله وهو جالس على عرشه، والذي يذهب من

السماء إلى الأرض ثم يعرج إلى الله في زمن مقداره يوم، يساوي ألف سنة مما نعد، فهو يعادل دون ريب (قذقèذ) في الترغوم.

لقد حاول غريمه(92) أن يثبت فعلاً، أن أصل «الأمر» من جنوب الجزيرة العربية. قد لا تكون لهذا «الأمر» علاقة بمفهوم «اللوغوس» المسيحي، لأن هذا يُعَبّر عنه في القرآن الكريم بتعبير «كلمة الله»(93)، كما أن قذقèذ الترغومية، التي تعبّر عن اللوغوس، ليست مألوفة كثيراً في الأدب اليهودي المتأخر. لكننا لن نتحدث عن مدى معرفة البيئة القرآنية باللوغوس المسيحي من مصادره الأصلية. مع ذلك لا بدّ أن [ممرا] الترغومية كانت معروفة بين اليهود زمن محمّد،حيث كان الترغوم يُقْرأ إلى جانب النص العبراني(94)، كما يشير هورفيتس(95).

في القرآن الكريم نجد أيضاً لقبين لله يردان في التلمود، هما

éغظàش شكينا وظèç يقار، وذلك بصيغتي «سكينة»

و«وقار»: (2: 248)؛

(9: 26): [«ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى

المؤمنين»]؛ (48:

4)؛ (48: 18)؛ (48: 26)؛ (71: 13).

في «حكمة سليمان»، يقال أيضاً، إن اللوغوس يتنزّل من

السماء إلى

الأرض: (18: 15). ويقدّم فيلو(96) معان مشابهة أيضاً،

فيما يخص

القدرة الإلهية.

لكن الإجابة أصعب على السؤال القائل، ما هو مصدر اليوم

الذي

يساوي ألف سنة، والذي يحتاجه «الأمر»، كي يعرج من

السماء إلى

الأرض. لقد كشف غايغر(97) وهيرشفيلد(98) أن هذا

اليوم الذي يساوي

ألف سنة، يتقاطع بأية حال مع الآية في مز (90: 4). من

ناحية

أخرى، يحتاج واحدنا إلى رأي الهاغاداه، من أجل الطريق

من الأرض

إلى السماء والتي تستغرق 500 سنة. أنظر: بيراخوت

الأورشليمية (9،

1، 56 آ)؛ حاغيغاه (13آ)؛ بساحيم (94 آ)؛ وتثنية راباه

(7: 7).

وذكرى العدد خمسة موجودة فعلاً في القرآن الكريم (70:

2 - 3)،

حيث تعرج الملائكة والروح إلى الله في يوم مقداره

50000 سنة.

لكن ربما سُمع أيضاً بأن اللوغوس شارك بعمل خلق العالم:

يو(1:

1، 14) حيث كان واسطة الخلق. قارن: فيلو(99) الذي

يسمّي اللوغوس

¬)organon) ؛ و4 عزرا (6: 38)(100) :

«وكلمتك أتمّت العمل

(الخلق)(101)».

عن العدد 1000 وأهميته في يوم القيامة، يتحدّث

أغسطينوس في

«مدينة الله» (20: 7 وما بعد). كذلك يُقَدّر زمن حياة العالم

بستة آلاف سنة، وهو رقم يتناسب مع أيام الخلق الستة.

أنظر:

سانهدرين (96 آ) وأفراهاط، الترتيلة الثانية(102).

وربما أن آراء

اعتقادية كهذه وأخرى مشابهة أحدثت مجتمعة تصوّر الدرب التي

تستغرق ألف سنة والتي يحتاجها اللوغوس للصعود إلى الآلهة.

لكن العرش الإلهي محاط بالملائكة الذين يسبّحون بحمد الله. أنظر:

(40: 7 - 9): «الذين يحملون العرش ومن حوله، يسبّحون بحمد ربهم

ويؤمنون به، ويستغفرون للذين آمنوا: ربّنا وسعت كل شيء رحمة

وعلماً فاغفر للذين تابوا وابتغوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ربنا

وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم

وذريتهم... وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته، وذلك

هو الفوز العظيم».

إن التصوّر الخاص بالعرش الإلهي، والذي يتحدّث عن إله تحيط به

ملائكته يسبّحون بحمده، موجود أيضاً في مواضع كثيرة من الكتابين

المقدّسين اليهودي والمسيحي. من تلك المواضع، نذكر بشكل خاص: 1 مل (22: 19)؛ اش (6: 1 وما بعد)؛ ورؤ (4: 1 وما بعد).

في حاغيغاه (13 آ)، نرى أن الأوفانيم، السرافين، الملائكة الخدم والعرش الإلهي موجودون في السماء العليا. لكن من المهم أن نعرف أنّ هذا التصوّر كان موجوداً كمدخل إلى الليتورجيا اليهودية، وقد كان مألوفاً بين اليهود زمن محمد(103). وكالعادة، نجد أيضاً أن الملائكة يستغفرون للمؤمنين. فعلى سبيل المثال، نصادف في «عهد لاوي»(104)، أن «الملائكة يتضرعون للرب كي يسامح الصالحين على آثامهم». ويوضح بوسيت(105) ، أن الحديث عن ميخائيل كشفيع عظيم، موجود غالباً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي. لكن في «سفر طوبيا» يلعب رافائيل دور الشفيع (12: 12، 15). وفي سفر

اليوبيل(106) (30: 2)، تذكر ملائكة الرحمة، الذين
يرعون الناس
أثناء حياتهم.

العرش الإلهي ذاته يُسمّى في القرآن الكريم: «العرش
العظيم»(107)
(9: 129؛ 23: 86؛ 27: 26)، «العرش الكريم»
(23: 116)؛ و«العرش
المجيد» (85: 15). أمّا في (2: 255) فيُسمّى العرس
الإلهي
«بالكرسي». الله ذاته يدعى «ذو العرش» (17: 42؛
40: 15؛ 81: 20؛
85: 15)، ويدعى أيضاً «رب العرش» (21: 22؛ 23:
86؛ 27: 26؛ 43:
82). في 1 صم (2: 8) واش (22: 23) نصادف تعبير
غلذ غرصس [«عرش
المجد»]؛ وفي اش (6: 7)، نصادف تعبير [«عرش عال
رفيع»].
والتعابير ذاتها موجودة أيضاً في الكتابات اليهودية ما بعد
الكتابية؛ أنظر على سبيل المثال: حاغيغاه (12 ب)، لكنها
تمر مرور
الكرام في الليتورجيا اليهودية.

الهوامش:

(36) Bousset, Die Religion d.
.Judentums, 1906, S. 569
.Kautzsch II, S. 121, Anm 1

(37) Bousset, Hauptprobleme.
.1907, S. 11 ff

(38) Zimmern, Die
Keilinschriften und des Alte
.Testament, S
f; Jensen, Kosmologie, S. 260
163 ff; Wünsche, Salomos Thron
und Hippodrom, Ex oriente lux,
.Leipzig, 1906, S. 6

(39) أنظر:
Schrader, Die Keilinschriften
.,und das Alte Testament, 3 Aufl
S. 617, Note 2 und Wünsche,
.Salomos Thron, S. 5, Anm. 2

(40) في آبوت، د. ر. ن (طبعة 55 (Schechter
ب)، يعدّ ح. مئير

السموات السبع. وربما أن بس. د. ح. كاهانا (154 ب) ترجع إلى مصدر

أقدم، لأنـها لا تعرف الاسم اللاتينيVelum = للسماء السابعة.

قارن من أجل المرجع:

Ginzberg, Die Haggada in der apokryphischen Literatur und bei den Kirchenvätern, MGWJ, 1898, S. 547, Anm. 5.

قارن ايضاً: زوهار (III: 9ب) : «عندما خلق القدوس المبارك

العالم، خلق فوق قبب سبع سموات، وتحت 7 أرضين، 7 بحار، 7 أنـهار،

7 أيام (الأسبوع)، 7 أسابيع، 7 سنوات، 7 أحقاب، و7 آلاف سنة...

وتوضعت قبب السموات السبع كلها فوق بعضها مثل حراشف البصل».

(41) Geiger, S. 63.

(42) Ginzberg, Haggada, MGWJ, 1898, S. 548.

(43) من أجل التصوّر عند اليهود، قارن:

F. Weber, Jüd. Theologie, S.

.162 ff

(44) أنظر: اخنوخ السلافي، 22 - 38؛ صعود اشعيا 9:

.2

قارن: Jolowicz, Die Hemmelfahrt u

.Vision de Proph. Jes

Leipzig, 1854, a. a. D

(45) Kautzsch, II, 121, Anm. 1.

(46) (46) Kautzsch, II, 459.

(47) حول الاقحامات المسيحية في «العهود» المعاد

كتابتها مرات

عديدة، قارن:

Aptowitzer, Pareipoloitik der

erzeit im rabbinischenنHasmon

und pseudepigraphischen

.Schrifttum, 1927, S. 88 f

(48) Kautzsch, II, S. 466.

(49) übers. von Bonwetsch, NGGW,

.1896, S. 94

(50) übers. von Bonwetsch, 1897,

.S. 58

(51) Adv. Haereses c. I, 9.

(52) من أجل التصور اليهودي؛ قارن أيضاً:

الهيكل العالي : Tarbïs, II, 2,3 ff

:Aptowitzer

(53) قارن أيضاً: Tarbïs, II, 2,5 ff:

شâرصسش ررظê شطçس é é-

قâش: العمل الذي في الهيكل العالي Aptwitzer:

(54) أنظر: Horovitz, Mohammeds

.Himmelfahrt, Islam IX,162f

(55) يلفت نظري الأستاذ البروفسور أبتوفيتسر في نص

له من 19، 4،

1932، إلى أن تصوّر الملائكة المستغفرة موجود أيضاً

في الكتابات

اليهودية (قارن: Tarbïs, II, 2,5 f). لكن

الآية (40: 7) تظهر

أيضاً، بأسلوب متكامل، وجود أثر مسيحي. وذلك بناء على

ذكر

الملائكة والبشر «المؤمنين» قبل كل شيء.

أنظر أيضاً: Bousset, Die Religion d.

.Judentums, 1906, S. 379

قارن أيضاً: Testament der 12

.Patriarchen, III, 3 أنظر:

.Kautzsch, II, 466

(56) Frank - Kamenetzki, S. 9.

(57) يبدو أن بولس يجعل النجوم ذات جوهر حي. أنظر:

1 كو (15: 40

وما بعد): [«ومنها أجرام سماوية وأجسام أرضية... وهذا

شأن قيامة

الأموات... يُزْرَع جسم بشري فيقوم جسماً روحياً»].

قارن: Eichler, Die Dschinn,

,Teufel und Engel im Koran

Leipzig, 1928, S. 115

(58) أنظر:

Geiger, S. 81; Wellhausen,

,Reste altar. Heidentums, S. 137

Anm. 6; Horovitz, Mohammeds

,Himmelfahrt, Islam, IX, S. 163

.Anm. 3

(59) إلى هذا التصور يشير القرآن الكريم في (72:

18): [«وأن

المسجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً»]. أنظر:

.Geiger, S. 82

(60) übers, von Lidzbaraski,

.Goِ15 .ttingen, 1925, S

(61) Pautz, Mohammeds Lehere von der Offenbarung, 1898, S. 48.

(62) أنظر:

Baneth, Des Samaritaners Marqah an 22 Buchstaben… anknüpfende Abhandlung, 1888, S. 24.

(63) Wright, S. 278.

(64) Fraenkel, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Diss. Leyden, 1889, S. 7.

(65) Kautzsch, II, S. 148.

(66) Wright, S. 494.

(67) Nielsen, Die altarab. Mondreligion, Straßburg, 1904, S 59.

(68) Enuma elia, Taf. V, Z. 12 - 18, S. 36.

(69) L. W. King, The Seven Tablets of Creation, London, 1902,

.I, S. 78; 80

(70) Das. S. 63.

(71) Nielsen, das., S. 64.

(72) يذكّرنا الأستاذ أبتوفيتسر في رسالة تحمل تاريخ

1932/4/19

بهذه الوظيفة في بساحيم، (94 ب): «نحن لا نعرف ما إذا

كانت

الكواكب تطير في الفضاء أو تسبح في السماء».

(73) يشير رفلن Rivlin بحق، في كتابه

«Gesetz im Koran»، القدس،

1934، إلى أن حساب الزمن عند الأنبياء هو جزء من

التنظيم الإلـهي

للعالم (ص 3).

(74) أنظر:

.Tor Andrae, Kyrkohist

إ.rsskrift, 1925, S. 73

(75) Wright, S. 438.

(76) Baumstark, Geschichte der

.syrischen Literatur, S. 127

(77) Rivlin, Gesetz im Koran,

.Jerusalem, 1934, S. 4

(78) طبعة Bonwetsch.

(79) كذلك فإن أفلاطون جعل الزمن ينشأ جنباً إلى جنب مع العالم.

أنظر تيمايوس Timaios، 38 ب): cronoz d omn met onranon gegonen,ina ama gennhqentez ama kai lnqwsin. [«خلق العالم مع الزمن في الوقت ذاته كي يتهدما معاً مثلما خلقا معاً»]

(80) قارن: Aptowitzer, Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen der Menschen, MGWJ, 1920, S. 227 ff.

(81) Beiträge, S. 29.

(82) أنظر: Geiger, S. 64.

(83) تكوين راباه (2: 6).

(84) Sabbatinstitution im Islam, Gedenkbuch, D. Kaufmann, S. 6

(85) Opp I, 20, B.

(86) Wright, S. 239.

(87) قارن أيضاً: أغسطينوس: (De gen. Ad lit. IV, VIII, 15)، حيث

لم يصنع الله الإنسان من صلصال مثل صانع الجرار ولم
يكن خلقه
للعالم بالتالي بحاجة إلى عمل كأحد البشر، حتى يتوجب
عليه أن
يستريح في اليوم السابع.
(88) قارن أيضاً: Ahrens, Muhammed als
Religionsstifter, 1935,
S. 69, Anm. 3 der auf Joh. 5,
17 und die syrische Didaskalie,
137, nach Th. Schneiders
Mitteilung, hingewiesen hat.
(89) In der S. 22 Anm. 2
zitierten Arbeit, S. 2.
(90) Midr. hanne'el مb .16 ,m.
(91) übers, von Bonwetsch, AGGW,
1897, S. 26.
(92) Orientalische Studien, Th.
Nِldeke gewidm, I, S. 453ff.
(93) قارن: (3: 39) [«فنادته الملائكة وهو قائم يصلّي
في المحراب
أن الله يبشّرك بيحيى مصدّقاً بكلمة من الله»]. أنظر أيضاً:

Hirschfeld, New Researches
into the Composition and Exegesis
of the Qoran, London, 1902, S.
15 ff.

(94) Berakot, 8 a.

(95) Mohammeds Himmelfahrt,
Islam, IX, 178f.

(96) أنظر:
Siegfried, Philo von
Alexandria, Jena, 1875, S. 218.

(97) S. 75.

(98) Beiträge, S. 27.

(99) Bei Siegfried, S. 226.

(¬) وتعني: آلة، وسطياً. وقد سُمّي المنطق الأرسطوي «الأورغانون»
لأنه كان يعتبر وسيط التفكير. - المترجم

(100) Kautzsch II, S. 367.

(101) قارن: زوهار (I، 156 آ)

(102) Wright, S. 36.

(103) اش (6: 1 وما بعد) هو أحد نصوص قسم الأنبياء
شنطèش، والذي

جعل مدخلاً للصلاة خاصة في الزمن الماقبل مسيحي. (لوقا

(4: 17):

[«فدفع إليه سفر النبي اشعيا، ففتح السفر...»]، أع (13:

15):

[«وبعد التلاوة للشريعة والأنبياء»].

أنظر:

Elbogen, Der jüd. Gottesdienst

.in seiner geschichtel

Entwicklung, Leipzig, 1913, S.

.176

مصادر آدم والعالم الاول

ننتقل هنا للحديث عن خلق الإنسان الأول، والعائلة الأولى.

إنّ

قصة خلق آدم والعائلة البشريّة الأولى، المستمدّة أساساً

من

أساطير بلاد ما بين النهرين، هي أكثر حكايا اليهود ومن ثمّ

القرآن الكريم إثارة لعلامات الاستفهام: كيف يمكن أن نبرّر

حفظ

الذاكرة البشريّة لقصة الخلق الأوّل، التي لا بدّ أن تكون

حدثت

قبل ملايين السنين، لينقطع من ثم خيط الذاكرة معاوداً

الظهور قبل

نحو من عشرة آلاف عام على أبعد تقدير؟ وإذا كان عمر

البشريّة على

الأرض يتجاوز ملايين السنين، كيف يمكن أن نفسّر أن

يسمّي الإله

المفترض مخلوقاته الأولى بلغة، العبريّة هنا، لم تر النور

قبل

بضعة آلاف من السنين؟ كيف يمكن أن نفسّر أيضاً التناقض الصارخ
بين علوم الأنتروبولوجيا الحديثة، التي تحكي عن تطور في النوع
البشري وصولاً للإنسان الحالي عبر ملايين السنين، واعتبار
التلمود ـ مثلاً – أن عمر البشريّة هو ستة آلاف عام، غاضاً البصر
بالكامل عن أي نوع من نشوء أو ارتقاء طال الجنس البشري؟

الميثة الثالثة عشرة : من أية مادة خُلِق آدم

لقد اعتقد القرآن، كالكتاب المقدّس، أنّ خلق الإنسان كان من
التراب: (3: 52) (مد): «إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من
تراب ثم قال له كن فيكون»(1). قارن (11: 61) (3مك): [«هو أنشأكم
من الأرض»]، حيث خُلِق الإنسان «من الأرض». أنظر أيضاً: (18: 37)

(2مك): [«أكفرت بالذي خلقك من تراب»]؛ (30: 20)

(3مك): [«خلقكم

من تراب»]؛ (22: 5) (مد): [«إنا خلقناكم من تراب»]؛

(35: 11)

(3مك): [«الله خلقكم من تراب»]؛ (40: 67) (3مك):

[«هو الذي خلقكم

من تراب»]. وفي اغلب الأحيان يظهر هذا التصوّر في

الحقبة المكية

الثالثة.

إنّ الجمع بين عيسى، قياساً إلى خلقه، وآدم، هو على

الأرجح إفراز

لرؤيا مسيحية، والتي كثيراً ما تقارن بين آدم والمسيح(2)،

أو

يمكن تفسيره عبر الموقف الجدلي القرآني، الذي رفض في

مواقف عديدة

أن يكون عيسى ابناً لله (2: 116) ومواضع أخرى، أو أن

يكون هنالك

وجود للثالوث على الإطلاق (4: 171) (مد)؛ (5: 73)

(مد) ومواضع

أخرى، أو أنّ ولادة المخلص كانت فوق طبيعية (4:

171).

لقد اعتُقد أنّ التراب هو ما جُبل منه آدم، (23: 12)

(2مك): «من

سلالة من طين». والإنسان، ككائن حي، مكوّن لذلك «من لا

شيء»:

(19: 67) (2مك): «خلقناه من قبل ولم يك شيئاً»(2).

تعلمنا (25: 54) (2مك) أن خلق الناس كان من الماء:

«وهو الذي خلق

من الماء بشراً». ولسنا متأكدين تماماً، إن القرآن كان يلمّح

هنا

إلى عملية التناسل الطبيعية، والتي يشار إليها في مواضع

عديدة

(22: 5) (مد): [«إنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من

علقة»]؛

(23: 12 - 13) (2مك)؛ 40: 67؛ (71: 14)

(3مك)؛ (75: 37 - 38)

(1مك)؛ (96: 2) (1مك)، حيث لا يُعطى الماء هنا، كما

جرت العادة،

تسمية أدق، مثلما ورد في (32: 8) (3مك): «من ماء

مهين»، على سبيل

المثال، أو: «خلق من ماء دافق» (86: 8) (1مك)، فالآية السابقة

(25: 54) تتحدّث عن المائين الأصليين، العذب والمالح. ويمكن أن

نجد في الأساس منظومة غنوصية، حيث يُرَد كل خلق حيواني إلى

الماء. كذلك فالقرآن يجعل الحيوانات (24: 45) (مد) وكل الكائنات

الحية عموماً (21: 30) تأتي من الماء.

الميثة الرابعة عشرة: تكوين الإنسان الأول

الآية (32: 9) (3مك): «ثم سوّاه(3) ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم

السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون». قارن: (15: 29)

(2مك): ؛ (38: 72) (2مك)؛ مشابهة أيضاً (82: 7 - 8) (1مك): «الذي

خلقك فسواك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركّبك». وفي (40: 64)

(3مك)، أعطى الله الإنسان شكلاً حسناً: «صوّركم فأحسن صوركم».

قارن: (7: 11) (3مك)؛ (64: 3) (مد).

يمكن أن نقارن مع تك (2: 7). كذلك يخبرنا أي (10: 8 - 10) عن

تكوين الإنسان. قارن، أيضاً: سيرا (17: 1): [«خلق الرب الإنسان

من الأرض وإليها أعاده»](4). أنظر أيضاً جامعة راباه لـ(2:

17):«يقول ح. اسحق بن ماريون: مكتوب: «جبل الربّ الإله الإنسان»

(تك 2: 7)، لماذا يقال أيضاً: «الذي جبله» (تك 2: 8)؟ هذا يعني

أن الله مكوِّن فنان، وهو يبدو وكأنه يتفاخر أمام عالمه ويقول:

أنظر إلى خليقتي، التي خلقتها، وإلى الشكل، الذي جبلته». قارن:

لاويون راباه (23: 1) وايضاً افرام السرياني(5): «... جبل بذاته

جسد الإنسان بيديه هو ونفخ فيه نَفَساً وجعله يحكم في الجنة..

وأعطاه ثالثاً أيضاً اللغة، العقل والشعور الذين لكائن إلهي».

وحده آدم، بعكس المخلوقات الأخرى، التي نشأت عبر كلمة الله (أبوت

5: 1 : :[«بأمرك خُلِق العالم»])، جُبل من قبل الله ذاته: :[«جزء

من البشر الذي خلق بكلتا اليدين»] (أبوت ح. ناتان، النهاية؛

وكتوبوت 5 آ). من آباء الكنيسة يعلّم ذلك ثيوفيلوس(6) ، ومنهم

أيضاً أفراهاط، في الترتيلة 11(7): «عبر كلمة الله كوّنت السماء،

وحده آدم جبله بيديه»(8). آدم معروف أيضاً عند عدي بن زيد، الذي

يحكي عنه بإسهاب(9). وهكذا فالتصوّر بأكمله يتقاطع مع مثيله عند

اليهود والمسيحيين.

الميثة الخامسة عشرة: الشكل الأصلي الباهر لآدم

السورة (95: 4 - 6) (1مك): «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم

رددناه أسفل سافلين. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات(10) فلهم

أجر(11) غير ممنون».

عند فيلو(12) كان آدم خليفة الله وقد مَلَك

lamqadion cai

dunasteiaz الحكم والقوة والسلالة الملكية. ويقول

المدراش، إن

آدم قبل سقوطه كانت له فضائل جسدية وروحية خاصة،

والتي أُخرِجت

منه بعد الخطيئة التي اقترفها: أنظر: تكوين راباه (12:

5): «

لماذا سقط (الحرف ص من كلمة êصسصêص ؟) يقول ح.

يودان باسم ح.

آبين: وفقاً للأشياء الستة الأولى، التي أخرجت من الإنسان

الأول

(بعد سقوطه في الخطيئة)، وهذه الأشياء هي: لمعانه،

عمره الطويل،

شكله الطويل، فاكهة الأرض (في الجنة)، فاكهة الشجر

والأنوار...

يقول ح. أباهو: في هذه الساعة صَغُر تكوين الإنسان وجعل

طوله مئة

ذراع (فقط)» قارن: تانحوما نوح وعدد راباه (13: 4).

عن طول آدم

الأصلي الهائل تتحدّث أيضاً تنحوما، تزرعيا؛ سانهدرين

38 ب؛

حاغيغاه 12 آ؛ تكوين راباه 19: 16؛ 21: 3؛ 24: 2؛ لاويون راباه

12: 2؛ وبسقتا ح. كاهانا، هاحوديش(13). ضرّتاه تشبهان كرتي شمس

(باب بترا 58 آ). لكن بعد الخطيئة غيّر الله هيئته وطرده من

الجنة (تكوين راباه 16: 1). كانت قوة البصر عند آدم تمتد من طرف

العالم إلى طرفه الآخر، لكن بعد خطيئته أُخْرِجت منه واستودعت في

المؤمنين الذين في الجنّة (تكوين راباه 12: 5). ويتبيّن من (خروج

راباه 38: 2) أن آدم جُبل أصلاً كي يعيش إلى الأبد، أي أن لا

يكون معرّضاً للموت.

أخذ الأدب المسيحي هذا التصوّر مثلاً. أفراهاط(14): «بسبب هذا

اللمعان، الذي كانا مغطّيين (آدم وحواء) به، لم يكونا يخجلان من

عريهما، حتى أُخِذ منهما، بعد أن تجاوزا المحرّم»(15). قارن

أيضاً: «مغارة الكنز»(16): «وعندما رأت الملائكة منظره (آدم)

العظيم، حرّكهم جمال وجهه، لأنهم رأوا شكل وجهه، وكأنه يشتعل في

لمعان عظيم مشابه لكرة الشمس، ونور عينيه مثل الشمس وصورة جسده

مثل ضوء الكريستال». أنظر أيضاً: افرام السرياني(17): «بعد أن

انطفأ ذلك الجمال الباهر، الذي كان قد زُيِّن به، داهمته

المعاناة، التي كان خالياً منها سابقاً»(18). ووفقاً «لحوارات

المقدسين الثلاثة»(19)، وحده رأس آدم كان كبيراً، بحيث أنه يتخطى

ثلاثين رجلاً. كان باستطاعة الرجل الأول قبل الوقوع في الخطيئة

أن يرى حتى البعد الأبعد. أنظر أيضاً: «سفر آدم المسيحي»(20):

«وقال الرب الإله لآدم: عندما كنت مطيعاً بخشوع، كانت طبيعة

النور فيك، لذلك كنت ترى أبعد الأشياء؛ لكن بعدما أخرجت منك

طبيعة النور، لن تستطيع بعد الآن أن ترى ما هو بعيد، بل
القريب
فقط». لقد أُخذت هذه العطايا من آدم بعد وقوعه في
الخطيئة. عن
شكل آدم وحواء الأصلي العظيم تتحدث إحدى أساطير
الغنوص، وذلك كما
قال ايريناوس(21):

« Adam autem et Evam prius
quidem habuisse levia et clara et
velut spiritualia coropa,
;quemadmodum et plasmati sunt
venientes autem hue denutasse
in obscurins, pringuius et
«prigius

«امتلك آدم وحواء في البداية جسدين خفيفين، صافيين،
وروحانيين
تقريباً، حيث كانا (الجسدان) من تشكيل طري؛ لكن حالما
سقطا صارا
أكثر عينية، أقسى وأبطأ». لكن بحسب التقليد اليهودي
احتُفظ

بالعطايا المأخوذة من آدم للمؤمنين في الفردوس. قارن:

تنحوما

بريشيت، حيث ستعطى هذه المنح لكل إسرائيلي في

الفردوس. عن النور

الأصلي، الذي كان باستطاعة آدم أن يرى به من طرف

العالم إلى طرفه

الآخر، يتحدث تكوين راباه (12: 5): « لمَ غطّاه (الله)؟

لقد

احتفظ به للصالحين في العالم الآتي». قارن: تنحوما

شميني. وهكذا

لم يكن مستحيلاً على الإطلاق، أن يُشَار في الفقرة

الإضافية:

«إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، إلى شيء مشابه.

تصوّر عطايا

آدم يمكن بالتالي أن يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو

المسيحيين.

وإذا ما وضع المرء في اعتباره فعلاً، أن ذكر هذه العطية

متعلّق

بالقسم بشجرة الجنة، والذي هو، كما سيشار لاحقاً، مأخوذ

على

الأرجح من تصوّر مسيحي، يجب أن يُعرف بالتالي

باحتمالية أن يكون

المسيحيون السند في هذه المسألة.

الميثة السادسة عشرة: اختيار آدم

السورة (3: 33) (مد): «إن الله اصطفى(22) آدم ونوحاً وآل ابراهيم(23) وآل عمران (24) على العالمين ذرية بعضها من بعض».

الهاغاداه أيضاً تسمّي آدم الصالح الأول، والذي يعقبه نوح، ابراهيم، اسحق، موسى الخ. قارن: لاويون راباه (2: 8): « مبارك الذي هو في كل مكان، والموجود دائماً، الذي يعتبر نفسه من بين المؤمنين الأوائل. لقد قدّم آدم ثيراناً كقربان على المذبح، لهذا يقال: فذلك أحب إلى الرب من الثيران(25) (مز 69: 32). لقد التزم نوح، بما هو مكتوب في التوراة، لذلك يقال: بنى نوح مذبحاً للرب (تك 8: 20). والتزم ابراهيم بالتوراة كلها، لذلك يقال: من أجل أن

ابراهيم أصغى (تك 26: 5)، فهو قدّم قرباناً وقرّب كبشاً.

اسحق.

الخ. يعقوب الخ... الخ.. لذلك يحبّهم الله (هؤلاء الصالحين)

حبّاً كاملاً». قارن: تكوين راباه (58: 4)؛ عدد راباه (20:

15)؛

جامعة راباه (7: 36)، وفي نشيد الإنشاد راباه (5: 4)،

يؤلّف آدم،

ابراهيم، موسى، الخ.. المزامير. أما بابا بترا (14 ب)

فجعلت عشرة

شعراء ـ آدم، ابراهيم، الخ ـ يؤلّفون المزامير. وسمّت سوكا

(52ب)

آدم أول «الرعاة»، الذين عليهم أن ينشطوا في الزمن

المسياني.

كذلك فإن «سفر اليوبيل»(26) يعرف سرداً مشابهاً.

ابراهيم بارك

يعقوب [!] بالكلمات التالية: «يعطيك الله تعالى، كل البركات

التي

أعطاني». يبدو آدم أيضاً كنبي. انظر: سدير عولام رباه

(21 .c): «

أوقع الرب الإله سباتاً عميقاً (على آدم) (تك 2: 21).

أولئك هم

الأنبياء، الذين ظهروا، قبل أن تُعطى توراة اسرائيل». وفي

سنهدرين (38 ب)، وهو موضع من مواضع أخرى عديدة،
يكشف الله لآدم
المستقبل كله سلفاً. شيء مشابه لهذا نجده أيضاً عند
كليمنس
الاسكندري(27)، ترتوليانوس(28): «آدم.. يتنبأ»
وافرام(29)
السرياني(30). عند كليمنسرومان (الترتيلة III، 20،
ص 67)(31)،
يسمّى آدم النبي الحق، وهي تسمية تطلق عادة على يسوع.
يعرف
ترتليانوس(32) أيضاً، أن آدم كان نبياً(33). وفي أحد
التصوّرات
الغنوصية، يبدو الإنسان الأصلي وكأنه ذو وحي
كامل(34). إن ذكر
آدم بجانب عمران في القرآن، يتوافق مع رأي مسيحي
انتشر في الشرق،
يقول إن «آدم الأول وآدم الثاني» هما ممثّلان متكافئان
للإنسانية(35).

إذن: إن تصوّر عبدة لله مختارين في القرآن يمكن أن
يتقاطع مع

مثيله عند اليهود والمسيحيين. لكن ما يوحي بتأثير مسيحي أقوى، هو
الذكر الواضح للمسيح في سلسلة رسل الله المفضّلين ووصفه بأنه
خَلَف العبيد المختارين السابقين.

الميثة السابعة عشرة: آدم يسمّي كل شيء

السورة (2: 30 - 33) (مد): «وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في
الأرض خليفة(36)، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء(37) ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك(38)؟ قال إني أعلم ما لا
تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال
أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم
لنا(39) إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم
بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم(40) غيب
السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون».

إلى حكاية يهودية مشابهة يشير غايغر(41). لكنك تستطيع
أن تجدها
في مواضع كثيرة من الكتابات اليهودية. مع ذلك، فالأكثر
توافقاً
مع الصيغة القرآنية هي تلك الموجودة في عدد راباه (19:
3) :
«ماذا كانت حكمته (آدم)؟ أنت تجد، أنه عندما أراد الله خلق
الإنسان، استشار الملائكة الخدم. قال لهم: نريد أن نصنع
إنساناً
على صورتنا (تك 1: 26)! فقالوا له: ما الإنسان حتى
تذكره؟ (مز 8:
5). فقال: الإنسان، الذي أريد أن أخلقه، أذكى منكم. ماذا
فعل
(الله)؟ جمع كل الحيوانات الأليفة وغير الأليفة وكل ما عنده
أجنحة وجاء بهم أمامهم (الملائكة) ثم قال: ما أسماء
هؤلاء، فلم
يعرفوا ذلك. وما إن خلق الإنسان، حتى جاء بهم
(الحيوانات) أمامه،
وسأله: ما أسماء هؤلاء؟ فقال: هذا نسمّيه الثور، وهذا
الأسد،

وهذا الحصان، وهذا الحمار، وهذا الجمل، وهذا العقاب.

لذلك يقال:

هو أطلق عليها أسماءها (تك 2: 20). فقال له (الله)

عندئذ: واسمك

أنت؟ قال: آدم! ولماذا؟ لأني خلقت من أدمة الأرض. فقال

له: وماذا

سيكون اسمي؛ قال (آدم): الأزلي. ولماذا؟ لأنك رب كل

الخلائق»(42). قارن: تنحوما حقات؛ جامعة راباه 3:

23؛ تكوين

راباه 8: 4؛ 17: 5؛ سانهدرين 38 ب. ويبدو وكأن فيلو

قد اشار إلى

الحكاية(43): «يقول هكذا، إن الله قاد كلّ الحيوانات إلى

آدم،

لأنه أراد أن يعرف أية أسماء سيطلق على كل واحد منها،

وليس لأنه

كان يشك بأنه لا يعرفها - فلا شيء مجهول عند الله - بل هو

يعرف،

إنه جعل قوة التفكير في الإنسان بحركة مستقلة ذاتياً، كي لا

يشترك في الشر. لقد امتحنه كما يمتحن أستاذ تلميذه، عن

طريق

إيقاظ النشاط في نفسه وجعله (النشاط) واحداً من وظائفه

الضرورية،

فيطلق الأسماء بقوته الذاتية، ليست غير صحيحة أو غير مناسبة، بل
تلك (الأسماء)، التي تعبّر عن صفات الأشياء بشكل جيد جداً».

في «الشرع المقدس المجازي»(44)، يشير فيلو إلى أن موسى يُرجع
ظهور الأسماء وبالتالي اللغة إلى الإنسان الأول، في حين يزعم
الفلاسفة اليونان، أن الحكماء هم الذين أطلقوا الأسماء على
الأشياء. وفي المصدر الذي يستخدمه فيلو كثيراً، Cic. Tusc. I §
62، يرجع فيثاغورث ظهور الكلام إلى أحدهم، وهو الإنسان الأكثر
حكمة. قارن أيضاً: (Quaest. In Gen. I § 20 f). يفترض فيلو من
ناحية، أن إطلاق الأسماء يحتاج إلى الحكمة العليا(45)، ومن ناحية
أخرى كان آدم أحكم البشر.

يعتقد الملائكة، كما في القرآن وتنحوما بحوقوتاي أيضاً، أنه كان

باستطاعتهم أن يحلّوا مكان الإنسان الذي لم يكن قد خلق بعد، عند

الله. فعلى سؤال الله:«من سيعيش بحسب قوانيني، إذا أنا لن أخلق

الإنسان؟» أجابوا: « نحن نراعي تعاليمك». كذلك فنحن نجد المقولة

القرآنية، بأن آدم سمّى كل شيء (ليس فقط الحيوانات)، «الأسماء

كلها»، في نص أقدم في «تنحوما شميني»: وهكذا (مثلما فعل مع

الحيوانات) سمّى آدم كل شيء». في هذا الصدد، وقفت الملائكة، بحسب

«المرقاه السامرية»(46)، شهوداً على خلق الإنسان. والحكاية(47)

موجودة في صيغة أقصر بكثير في «مغارة الكنز»(48) أيضاً. ويعلّم

الإيلكاسيون(49) ، أن آدم، الذي خلق بوصفه pnema [«روحاً»]، يقف

فوق الملائكة ويدعى المسيح. ويوضح مكاريوس المصري(50)، أن

الإنسان أنبل من كل الملائكة قارن: ترتليانوس (II,

.Adv

50)((Marcionem 8 (111, 84). ورغم

أن حكاية تسمية آدم للكائنات

الحية لم تكن غير معروفة بالكامل في الدوائر المسيحية،

وأن تصوّر

الإنسان كمخترع للكلام موجود أيضاً في الكتابات

الإغريقية، يبدو

الأصل اليهودي هو الأكثر قرباً من النص القرآني. وعلى

المرء أن

يلاحظ التوافق شبه الكامل بين الحكاية القرآنية ومثيلتها

في

المدراش، إضافة إلى وجود تعابير، مثل «نحن نسبّح»

قريبة جداً من

مثيلاتها في الليتورجيا اليهودية.

الميثة الثامنة عشرة: السجود لآدم، سقوط الشيطان

السورة (15: 28 - 38) (2مك): «وإذ قال ربك للملائكة

إني خالق

بشراً من صلصال من حما مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه

من روحي

فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين، قال يا إبليس مالك الا تكون مع الساجدين. قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون. قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين. قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم».

تسمّي السورة (2: 34) الشيطان بالمستكبر. لكن الشيطان يبرر كبرياءه في (7: 12) بالكلمات التالية: «أنا خير منه (آدم) خلقتني من نار وخلقته من طين». وفي (18: 50)، يوصف ابليس بأنه من الجن(52). قارن أيضاً: (17: 61)؛ (38: 71 - 82).

لقد أثبت غايغر(53) أن الحكاية تطوير مسيحي للأسطورة المتعلقة بتعظيم عقل الإنسان الأول. عن الاحترام الذي أولته كل الكائنات

الحية للإنسان الذي خلق في النهاية، يحكي فيلو(54)

أيضاً: «لا بد

أن يكون الإنسان آخر شيء مخلوق، حتى تشعر الكائنات

الحية الأخرى

بالخوف من ظهوره المفاجئ. عندما رأوا الإنسان، كان

عليهم أن

يندهشوا منه ويحترموه باعتباره القائد والسيّد الطبيعي.

لذلك،

حالما لمحوه، صاروا أيضاً أليفين جميعاً. كلّهم أيضاً، وهم

الذين

كانوا متوحشين جداً بطبيعتهم، صاروا عند النظرة الأولى

مطيعين

مباشرة وأظهر كل منهم رغبة شديدة بقتال الآخر، لكنهم

نحو الإنسان

وحده كانوا خانعين». لكن «حكمة سليمان» (3: 24)

تحكي عن حسد

ابليس(55)، الذي جاء بالموت إلى العالم. إن الحقيقة

القائلة إنه

لا وجود في المدراش لحديث عن السجود لآدم(56)،

إضافة إلى اسم

ابليس(57) وتبريره بأنه من جوهر أنبل(58)،

تبرهن(59) أن تطوير

الحكاية، الذي يحكي عن السجود لآدم، كان بتأثير مسيحي. ففي
اليهودية يحكى أن الملائكة تشرف آدم بسبب حكمته وجماله(60)، لكن
الله يمنع الملائكة من النظر إلى آدم كقديس(61)، فيأخذه في سبات
عميق، كي يوضح عدم قدرته على عمل كل شيء(62). يمنع آدم المخلوقات
أيضاً عن السجود له، ويطلب إليها، أن تسجد لله(63). لكن(64) يمكن
دون شك أن الحكاية المسيحية عن سقوط الشيطان جاءت من
الأسطورة(65) اليهودية المتعلقة بسقوط الملاك(66) .

إن أشهر عرض للحكاية المسيحية موجود في «حياة آدم وحواء»(67):
«أجاب ابليس: آدم، ماذا تقول لي؟ بسببكَ أُخرجت أنا من هناك.
فعندما جُبلتَ أنت، أُخرجتُ أنا من وجه الله وطردتُ من جماعة
الملائكة. عندما نفخ الله فيك نَفَس الحياة وخلق وجهك ومثالك على

صورة الله، جاء بك ميخائيل، وأمر أن يسجدوا لك أمام الله، فقال

الرب الإله (تك 2: 4 وما بعد شَ ذشظف minus «deus =) أنظر يا

آدم، لقد خلقتك على صورتي ومثالي. فاقترب ميخائيل ودعا كل

الملائكة، على النحو التالي: اسجدوا لمَثَل صورة الرب الإله، كما

أمر الرب الإله! وسجد له أولاً ميخائيل ذاته، ثم دعاني قائلاً:

اسجد لمَثَل صورة الإله. فأجبت: لست بحاجة لأن أسجد لآدم. ولأن

ميخائيل دفعني كي أسجد، قلت له: لماذا تدفعني؟ سوف لن أسجد لمن

هو أصغر مني وأقل شأناً. لقد خُلِقت قبله. فقبل أن يخلق، كنت أنا

مخلوقاً. عليه هو أن يسجد لي. وعندما سمع الملائكة الآخرون الذين

هم تحت سيطرتي هذا، لم يرغبوا بالسجود له. فقال ميخائيل: اسجد

لصورة مثال الله! فإن لم تفعل ذلك، سيغضب الرب عليك. فقلت: إذا

غضب علي، سأرفع مكانتي فوق نجوم السماء وسأكون

مثل (الإله) العلي

(قارن: اش (14: 14 وما بعد)). فغضب الرب الإله علي

وطردني مع

ملائكتي من عليائنا، وهكذا شُرِّدنا من مساكننا إلى هذا

العالم

وطردنا إلى الأرض. ثم سقطنا بعد برهة في الحزن لأننا

خُلِعنا من

مثل ذلك العلياء الكبير. وأحزننا أنه كان علينا أن نراك في

مثل

ذلك الفرح والسعادة. وبالحيلة أوقعنا زوجتك في شباكنا

وجعلناك

تُطْرد بسببها من فرحك وسعادتك مثلما طردتُ أنا من

عليائي». قارن

أيضاً: «مغارة الكنز»(68): «وحالما سمع الملائكة هذه

الأصوات

الإلهية، ركعوا على ركبهم وسجدوا له (آدم). وحالما رأى

رئيس

المنظومة التحتية، أي كِبَر أعطي لآدم، حسده في ذلك

اليوم، فرفض

السجود له، وقال لجماعته: لا تسجدوا له ولا تسبّحوه مع

الملائكة!

عليه هو أن يسجد لي، أنا الذي من نار وروح، وليس علي أنا، أن

أسجد للتراب، للذي جُبل من حبة رمل واحدة. هذا ما قاله المستاء

فعصى وانفصل بإرادته وحريته عن الله، فرمي واسقط، هو وكل جماعته؛

وفي اليوم السادس في الساعة الثانية حدث سقوطه من السماء.

وأُخْلِع ثياب مجده، وصار اسمه: «ساطانا»، لأنه كان مارقاً (سِطا

_set)، و(«__ë`»)، لأنه كان مُسقطاً (اشتدي _ae+) و«ديفا» لأنه

فَقَدَ لباس جاهه («أوبيد aubed»)». كذلك فالمندائيون يعرفون

أيضاً هذه الحكاية(69): «جاء ملائكة النار واستسلموا لآدم. جاءوا

وانحنوا له ولم يخالفوا قوله. وحده فقط، الشرير، الذي جُبل الشر

منه، خالف كلام سيّده. فوضعه الرب(70) في قيد». إذن، الحكاية

القرآنية تتوافق للغاية مع مثيلاتها في الأدب المسيحي.

الميثة التاسعة عشرة: وظيفة الشيطان

السورة (17: 62 - 65) (2مك): «قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا. قال إذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا. واسفزز...».

أنظر أيضاً: (7: 16 - 18) (3مك): «قال (الشيطان) فبما أغويتني لأقعدن لهم (البشر) صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذموماً ومدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين». وفي (4: 119) (مد) يهدّد الشيطان بالقول: «لأمرنهم (عباد الله) فليبتكن آذان الأنعام». قارن أيضاً: (15: 39 - 43) (2مك)؛ (38: 82 - 85). وفي (14: 22) (3مك)، يسخر الشيطان من

الملعونين بالقول: «إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم».

قارن أيضاً: (36: 60 - 62) (2مك).

على ما يبدو فإن 1 مل (22: 21 - 22) يحكي عن دور لروح مضلّل .

ويهودي هو التصوّر، الذي يرى أن الأفعى كان باستطاعتها أن تفعل الكثير لتدافع عن نفسها، لكن لم تقدم على ذلك؛ أنظر: سانهدرين (29: 10).

أما طلب الشيطان بتأجيل العقاب حتى يوم القيامة فيذكرنا برسالة بطرس الثانية(71)، (2: 4): [«فإذا كان الله لم يعف عن الملائكة الخاطئين، بل أهبطهم أسفل الجحيم وأسلمهم إلى أحابيل الظلمات حيث يُحفظون ليوم الدينونة»]. وكما يحكي القرآن عن انتقام الشيطان كذلك يحكي «أعمال أندرياس»(72): «إبليس الخالي من الحياء في كل

الجوانب تماماً، سيسلّح أبناءه الخاطئين ضدهم، كي يتبعوه. ولكنه

لن ينال ما يريد.. في بداية كل الأشياء.. يُجعل أيضاً العدو
الشرير، الذي يعزف عن السلام، والذي إليه لا ينتمي، مُفسداً، لكن

فقط لبعض الضعفاء، الذين لم ينالوا الوضوح الكامل». كذلك فإن

«أعمال يوحنا»(73) تتحدث عن انتقام الشيطان. ويذكر افرام

السرياني(74)، أن الشيطان حسد آدم مرة دون سبب غير سعادته ثم

أغضبه أيضاً نجاح نسله. يسمى ابليس في متى (13: 25، 39)

«عدواً»(75)، وفي رؤيا (12: 9) يسمّى «تنيناً» و«أفعى»

و«شيطاناً»، وفي رؤيا (20: 10) يسمّى «مضلّلاً»، وفي يوحنا

الأولى (3: 8) يسمّى «خاطئاً». ويصف اسحق الأنطاكي في شعره حول

ابليس(76)، بطريقة واضحة تماماً، هدف الشيطان بأنه إيقاع الإنسان

في شباكه، ثم يقدِّم وسيلة للهروب من تضليله. كما يذكر

يعقوب

السروجي(77) في شعره لتمجيد شمعون العامودي أيضاً،

كيف يوظف

الشيطان «جيشه» ويقدّم له الاستشارات، حتى يستطيع

القيام بعمل

التضليل. ويحكي اغسطينوس(78) عن الشياطين، «تلك

الوسائل المزيفة

والخادعة»، التي تريد حرف الناس عن طريق الله. قارن

أيضاً:بابا

بترا (15 ب):«ينزل (الشيطان) ويغرّر، يصعد ويثير

الغضب الإلهي،

يأخذ القوة كلّها ويأخذ النفس».

وهكذا، فالتصوّر المتعلّق بتهديد الشيطان بأنه يريد التغرير

بالمؤمنين، وبقطع آذان الحيوانات، مرتبط على الأرجح

بذكرى ظلالية

من مت (26: 51): [«وإذا واحد من الذين مع يسوع قد

مد يده إلى

سيفه، فاستله وضرب خادم عظيم الكهنة، فقطع أذنه»]؛

مر (14: 47)؛

لو (22: 50)؛ يو (18: 10): . إذن، للحكاية القرآنية

دون شك مثيل

مسيحي. لكن الحقيقة أن اليهودية القديمة أيضاً تعزو

للشيطان

دوراً تضليلياً كذلك الذي يعزوه إليه القرآن. ففي «سفر

اليوبيل»

(15: 5 وما بعد؛ 19: 28؛ 48: 2؛ 9: 12) نجده

رئيساً للأرواح

الشريرة، مبدأ للشر في العالم، والمعارض للأحكام الإلهية.

أما

«العهود» فتجعل الشيطان (بليار) محاطاً بسبعة من

رؤوساء الملائكة

(عهد راوبين 2 - 3)، منه ومن الأرواح التابعة له يخرج

كل الشر في

الإنسان (عهد يهوذا 18)، والحيوانات المتوحشة هي

وسائله (عهد

نفتالي 8). يسمّي تثنية راباه (11: 6) : «الملك سامائيل

ضرب قائد

كل الشياطين بسبب الخطيئة»] الشيطان. وهكذا يدلّ

الاسمان

القرآنيان «إبليس» و«شيطان» بوضوح على استعارة

مسيحية، وإضافة

إلى ذلك لم يعد يلعب الشيطان دوراً بارزاً في اليهودية

المتأخرة.

لكن «سفر اليوبيل» و«العهود» انتقلا إلى كشكول الأدب

الديني

المسيحي(79).

الميثة العشرون : خلق حواء

السورة (4: 1) (مد): «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق

منها زوجها».

قارن: (7: 189)؛ (30: 21) (3مك)؛ (39: 6)

(3مك)؛ (42: 11) (3مك):

[«جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم

فيه ليس

كمثله(80)»].

من الغريب أن القرآن لم يذكر خلق حواء من ضلع آدم.

وربما أراد أن

يكون تعبيره عمومياً.

مع ذلك، ثمة حكاية واسعة الانتشار نشأت عند

الإغريق(81)، تقول إن

آدم خلق أصلاً بوجهين، ثم نُشر إلى قسمين، وهكذا وجِدَت حواء.

ففيلو(82) يفصل بين الناس الذين خلقوا أولاً، الذين يتحدّث عنهم تك (1 وما بعد)، والإنسان الثاني، الذي يبدو كرجل وامرأة. والإنسان الأصلي يسمى «مثالاً»، «بدون جسد»، «روحانياً»، «لا مذكر ولا مؤنث». ويظهر لاويون راباه (14: بداية)، أن الرأي الإغريقي تغلّب على الحكاية الكتابية حول الخلق من الضلع: «يقول ريش لقيش: حالما خلقه (الله لآدم)، خلقه باثنين (duo) من الوجوه (proswpon) ثم نشره وجعل منه ظهرين، واحد للقسم المذكّر وأخر للمؤنّث. فسئل (ريش لقيش): لكنه يقال: فأخذ إحدى أضلاعه (تك 2: 21). فأجابهم: التعبير يعني: من جانبه، كما يبرهن على ذلك (خر 26: 26 - 27) (حيث تستخدم [و-â «ضلع»] بمعنى جانب)». قارن.

عروبين 18آ؛ تكوين راباه 8: 1؛ تنحوما فايشيب؛
براخوت 16آ؛ مدراش
تهليم للمزمور 139: 5.

الميثة الحادية والعشرون: الله يرمي على آدم التحريم
السورة (2: 25) (مد): «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك
الجنة وكلا
منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من
الظالمين».
كذلك أيضاً (7: 19) (3مك). الآية القرآنية تفترض معرفة
بتك (2:
16 - 17) [«وأمر الرب الإله الإنسان قائلاً: من جميع
أشجار الجنة
تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فإنك
يوم تأكل
منها تموت موتاً»] و(3: 3): [«وأما ثمر الشجرة التي في
وسط
الجنة، فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا»]. أما
فردوس آدم فيسميه القرآن «الجنّة» = شزك (تك 2؛ 9؛
10 الخ) ولم
يسمها «جنات عدن»(83) قط.

الميثة الثانية والعشرون: طبيعة الشجرة المحرّمة

السورة (23: 19 - 20) (2مك): «فأنشأنا.. شجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين». وفي (95: 1) (1مك) [«والتين والزيتون وطور سينين. وهذا البلد الأمين. لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»]، يقسم القرآن بالتين والزيتون وجبل سينين، إن الإنسان خلق في أحسن تكوين. أما السورة (24: 35) (مد)، فتصف شجرة الزيتون بتفاصيل أدق على أنها «شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار نور على نور..».

في التصوّر القرآني تحتلّ الشجرة التي يخرج منها الزيت في سيناء مكانة خاصة. لكن القرآن على الأرجح لا يقصد نَبْت سيناء، بل موضع لحادث فوق طبيعي(84). عن شجرة الزيتون التي في الجنّة يتحدث

«أخنوخ السلافي»(85): «وشجرة الحياة حيث في ذلك الموضع، يستريح

الله... وبجانبها الشجرة الأخرى، شجرة الزيتون، يخرج من ثمرها

دائماً الزيت السائل». في الدوائر المسيحية، يجعل «حياة آدم

وحواء»(86) (9) الشهير آدم يقول: «.. اطلبوا من الله أن يرحمني،

ويرسل ملاكه من الجنة ليعطيني من الشجرة، التي يسيل منها الزيت».

قارن: المرجع ذاته (36؛ 13؛ و40 - 41). وفي موضع آخر، يسمى هذا

الزيت: «زيت من شجرة رحمانيته»(87). أوّل ما يعطي هذا الزيت

منافعه «في الأزمنة الأخيرة»(88). كذلك فإن «أعمال توما»(89)

تمجّد أيضاً شجرة الزيتون، التي أُخِذ منها خشب الصليب، الذي مات

يسوع عليه. يتحدّث «سفر عزرا الخامس»(90) عن شجرة الحياة(91)،

التي يفوح منها «عبق مرهم المسيح»(92). إضافة إلى ثمار زيتون

شجرة الحياة، التي كوّنت في الوقت ذاته مثال صليب المسيح، يعرف

التصوّر المسيحي التين أيضاً. من ذلك مثلاً، ما قاله موسى باركيفا:

« censent ergo alli frumentum fuisse hanc arborem, atque ideo Christum quoque suum corpus in pane dedisse, ut qua re contractum esset debitum eadem et solveretur. Rursus alii vitem fuisse contendant... nec haec non vera esse putamus; frumentum enim seges, non arbor dicitur neque vitis. Igitur Philon. Mabugens et multi alii existimant ficum fuisse eam arborem... credibile enim est, simul atque de ea arbore edissent, pudore correptos ex eo, quod proxime ad manum erat, subligacula sibi comparavisse»

[«يعتقد آخرون أن هذه الشجرة كانت شجرة فاكهة، وبذلك فالمسيح أيضاً قدّم جسده كخبز وهكذا عن هذا الطريق يتم عقد اتفاقية ويتم الفداء. من ناحية أخرى يؤكد غيرهم أنها (الشجرة) كانت كرمة.. ونحن لا نعتقد أن هذا صحيح؛ لأنه يقال إن الثمار هي حبوب، ليست شجرة ولا كرمة. وهكذا يعتقد فيلو، مابوغينس وكثيرون غيرهم أن هذه الشجرة كانت تيناً.. ومن المعقول أنهما، حالما أكلا من هذه الشجرة وأحسّا بالخجل ـ أُفْسِدا بها ـ راحا يغطيان عورتيهما بما وصلت إليه أيديهما»].

لكن كما يحدّد القرآن موضع شجرتي التين والزيتون هاتين في سيناء، كذلك تماثل المسيحية بين موضع الفردوس الذي أقام فيه آدم، ومواضع أخرى معروفة في الكتاب المقدّس. وهكذا، ففي «مغارة الكنز»(93)،

خُلِق آدم في مدينة القدس في المكان الذي صُلِب فيه المخلّص،

وهناك أعطى الحيوانات أسماءها. هناك أيضاً(94)، عمل مليكصادق

ككاهن، وتأهب ابراهيم(95) لتقديم اسحق قربانا، وصُلب يسوع، وهذا

الموضع هو مركز العالم(96). وفي تفسير لحزقيال(97) يسمّي افرام

السرياني القدس، «مركز دائرة الأرض». والشي ذاته يوضحه ايرونيموس

وتيودورس(98). وفي حزقيال (5: 5): ظèصéظف رêصع شزٌف «أورشليم في

وسط الأمم»، القدس هي مركز الأرض. ويعطي «سفر اخنوخ»(99) وصفاً

«لوسط الأرض»، يكون فيه جبل مقدّس. وقد قصد المؤلّف بذلك مدينة

القدس، وبالتحديد جبل الهيكل. هنالك دفن آدم(100) . لكن «مغارة

الكنز»، ص 146، أكثر وضوحاً: «وكان عمر اسحق 22 عاماً، عندما

أخذه أبوه وصعد به إلى جبل يبوس عند مليكصادق، عبد الإله العلي؛

جبل يبوس هنا يعني جبال اموراي، وعلى هذه المنطقة أقيم صليب

يسوع. وفي المكان ذاته نمت الشجرة التي حملت الحمل، الذي فدى

اسحق. وهذا الموضع هو مركز الأرض ومكان قبر آدم ومذبح ملكيصادق

والجلجلة وجبل الصليب وغباتا. وهناك رأى داود الملاك، الذي كان

يحمل في يده السيف الناري. وهناك قدّم ابراهيم ابنه اسحق قربان

محرقة، ورأى (ابراهيم) المسيا والصليب وخلاص سيدنا آدم». أما

«سفر اليوبيل»، الذي كان معروفاً بين المسيحيين الأحباش بترجمته

الأثيوبية (أنظر مقدمته عند كاوتش Kautzsch)، والذي لم يكن له

دور بين اليهود زمن محمد، فيعرف(101) ثلاثة أماكن مقدّسة: جنّة

عدن، جبل سيناء، وجبل صهيون، والأخير ينظر إليه على أنه «مركز

سرّة الأرض». لكن في الفصل الرابع(102)، توجد أربعة أماكن،

معظّمة في عين الله: عدن، جبل المشرق (قارن: تك 2: 8:
[«غرس الرب
الإله جنة في عدن شرقاً»]، وهو الجبل الذي اقام فيه
أخنوخ،
سيناء، وصهيون. وفي الفصل الثامن عشر في الكتاب
ذاته(103)، يماثل
صهيون مع موريا. وفي زمن لاحق يوضّح أن هذه الأماكن
كلها تبدو،
على الأرجح، لأنها مواضع مقدسة على نحو خاص، وكأنها
مكان واحد.

يبدو مما سبق أن الجمل القرآنية تحكي عن شجرة الجنة،
حسبما يصفها
الأدب المسيحي. ونفهم بالتالي أيضاً، أن القرآن يحلف بهذا
المكان، لأنه يعرف أن لا مثيل له. وباسترجاعه المبهم غالباً
لما
سمع، كان باستطاعته أن يقوم بمماثلة هذا المكان، ذاتياً،
مع
سيناء، التي نعرف أن تقليد «أهل الكتاب» ربط بها أحداثاً
هامة(104). التصوّر اليهودي عن شجرة الجنة ـ المرتبط
كثيراً

بمقابله المسيحي ـ هو من نوعية أقل توحداً في آرائها. فعند

ح.

مئير (براخوت 40آ)، كانت كرمة، وعند ح. نحميا شجرة

تين، وعند ح.

يهودا قمحاً (المصدر ذاته). لكن مئير نفسه يوضح في

موضع آخر أن

ثمار هذه الشجرة هي القمح، ويرى يهودا بن ايلاي أنها

عنب، أما

أبا بن أكو فيراها الأترج، ويوسي التين(105) . يقول

المقطع

الأخير من تكوين راباه (15) : قش شظêش ذصêش

شêذàش؟ è َ

ظشصéصâ...ذقè: رêè نظêذ ـâصذ: «ماذا كان

بهذه التينة؟... ح

يهوشوا.. قال: النائحة (تسمّى)؛ لأنها جلبت النواح إلى

العالم».

أما «تنحوما قوداشيم» فتسمّي جبل الهيكل «مركز العالم»:

ذèه

ظèéذـ ظصéرê رذقوâظêص é ـ âصف، ًéèظف

رêرذقوâظé ê ـ ذèه ظèéذ،

صرظê شقçسé رذقوâ ظéèظف، صششظغ رذقوâ

رظê شقçسé: «تقع أرض

إسرائيل [فلسطين] فيوسط العالم والقدس في وسط
أرض إسرائيل [
فلسطين] والهيكل في وسط القدس الخ»(106). وربما
زرع سليمان
الشجر هناك: (المرجع ذاته) : àbâ رشف غـ قظàظ
نظـàصê: [«زرع فيها
كل أنواع الشجر»] (المرجع ذاته). لكن موريا يوصف
أحياناً بأنه
أهم مكان في العالم (تكوين راباه 55: 9). فمنه خرجت
الوصايا
العشر، فهو بالتالي ذèê قèصêذ سâقذ :«المكان
الذي يخرج منه حكم
العالم». وفي الترغوم الأورشليمي للتكوين (8: 11)، وفي
تكوين
راباه (33: 9) جلبت الحمامة التي أرسلها نوح ورقة
زيتون من جبل
الزيتون قك طصè قé×ذ. وفي ترغوم نشيد الانشاد (8:
15) يجعل في
موازاة سيناء(107) كمكان للقيامة. وفي «تكوين راباه»
(14: 9)
«خلق آدم من موضع كفارته»، أي، من تراب جبل
الهيكل(108). لكن ثمة

رأياً آخر، نجده في «يوما» (54 ب)، يعارض هذا الرأي.

يعرف الأدب المسيحي أيضاً أن الكرمة هي فاكهة الجنة.
قارن: «سفر
باروخ السلافي»(109) و«اخنوخ»(110) (32: 4).
يعرف افرام
السرياني(111) أيضاً، أن حمامة نوح جاءت بثلاث أوراق
زيتون من
جبل الهيكل، وهكذا على ما يبدو، فإن التصوّر المسيحي
عن شجرة
الجنة هو أقرب إلى التصوّر القرآني من مثيله اليهودي
الذي كان
موضع نقاش المشرّعين اليهود(112).

الميثة الثالثة والعشرون: عهد الله مع آدم
السورة (20: 114) (2مك): «ولقد عهدنا(113) إلى
آدم من قبل فنسي
ولم نجد له عزماً».

تصف الهاغاداه أيضاً علاقة الله مع آدم على أنها عهد.
وكما تعدّى

اسرائيل عهده مع الله (اي لم يحفظ شريعته) كذلك آدم أيضاً (سانهدرين 38ب)؛ تكوين راباه (24: 6)؛ وبهذا المعنى تفسّر

(سانهدرين 38ب) «هوشع» (6: 7): [«أما هم فمثل آدم نقضوا عهدي»]

بأوضح ما يمكن(114). وفي «مدينة الله» (16: 27)، يتحدث اغسطينوس

أيضاً، عن عهد الله مع آدم: « testamentum autem primum, quod factum est ad hominem primum...» [«لكن العهد الأول، الذي أعطي للإنسان الأول...»].

إذن، فالتصور القرآني يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو المسيحيين.

الهوامش

(1) المجيء إلى الوجود عبر الأمر «كن»! معبّر عنه في (2: 117)، قارن: (3: 47)، (6: 73)؛ (16: 40)؛ (19: 35)؛ (36: 82)؛ (40: 68). من أجل هذا التصوّر، قارن: (مز 33: 9): [«انه قال فكان، وأمر

فوجد»؛ ومز (148: 5): [«فإنه هو أمر فخلقت»]. اغسطينوس، في «الاعترافات» (11: 6 وما بعد)، يتحدّث بالتفصيل عن كلمة الله الخالقة، ويوضح في (Joh. Evang. Tract, I, 9 Tom III , S. 210) قائلاً:

illud verbim et angeli facti sunt. per illud per» Potestates, Sedes, ,verbim et Archangeli facti sunt Dominationes, Principatus, per illud verbim facta «Hinc cogitate quale verbum est sunt omnia

«عبر هذه الكلمة خلقت الملائكة أيضاً. عبر هذه الكلمة خلق رؤساء الملائكة، البوتستاتيس، السيدس، الدوميناسيونس، البرنسيباتس. عبر هذه الكلمة كان كل شيء. هكذا نفكر كيف كانت الكلمة».

قارن أيضاً: ايريناوس، (II), Adv. Haereses , C.2:

Proprium est enim hoc Dei supereminenае, non » alliis organis ad conditionem eorum quae indigere formationem fiunt. Et idoneus est et sufficiens ad «omnium proprium eius verbum

«إنها (كلمة الله) تنتمي إلى عظمة الله دون أن لا تمتلك الأدوات الأخرى لخلق ما يجب أن (يخلق). وكلمته هامة وضرورية لتشكيل كل ما هو أساسي».

(2) تقارن روم (5: 14 وما بعد): [«فقد ساد الموت من عهد آدم إلى عهد موسى، ساد حتى الذين لم يرتكبوا خطيئة تشبه معصية آدم، وهو صورة للذي سيأتي... الا وهو يسوع المسيح»] و1 كو (15: 21):

[«عن يد إنسان (آدم) أتى الموت فعن يد إنسان أيضاً (المسيح) تكون قيامة الأموات. وكما يموت جميع الناس في آدم فكذلك سيحيون جميعاً في المسيح»] بين المسيح وآدم. ويقول أفراهاط، الترتيلة (6) (S. 131 ,Wright): «لأنه مكتوب هكذا: آدم الأول كان في نفس حية، وآدم الثاني كان في الروح المحيي، ويقولون، إنه كان هنالك آدمان، وتقول (1 كو (15: 49): [«وكما حملنا صورة الأرضي فكذلك نحمل صورة السماوي»]) إنه كما لبسنا صورة آدم الذي من التراب كان، كذلك علينا أن نلبس صورة آدم الذي من السماء جاء. الآدم الذي من الأرض جاء، هو الذي أخطأ، والآدم الذي من السماء جاء، هو مخلّصنا وسيدنا يسوع المسيح. وهؤلاء الذين قبلوا روح المسيح يشبهون آدم السماوي...».

أنظر أيضاً، الترتيلة (9) (Wtight, S. 189): «ارتفع آدم ثم أذل وعاد إلى التراب، إلى طبيعته الأصلية. كذلك فإن مخلصنا العظيم والعالي رُفع ونحو طبيعته الأصلية سما فزوّد في ربوبيته وجُعل كل شيء لخدمته. مخلصنا، الذي ذُلِّل، نال المجد وأكثر من المجد، وآدم الذي تعلّى، تلقى الذل واللعنات». كذلك، تقول تعاليم أفرام السرياني: (Comm. In Aggeun Prsphetan II, bei Lamy, S. Ephr. Hymni et Sermones II, S. 305): «هكذا كان (آدم)، بعدما خَلِق وجُعل في الفردوس، كان وحده صورة لله». لم تكن ولادة بالجسد لا عند آدم ولا عند المسيح (الكاتب السابق: Hymni de beata Maria XVIII, bei Lamy II, S. 609). آدم فقط عظمته عبر إغواء الأفعى ووجدها في المسيح من جديد (الكاتب

السابق: Hymni in festum Epiphaniae, SII, bei Lamy I. S. 107)، وسقطت حواء وأقيمت من جديد عبر مريم (الكاتب ذاته: أنظر: De instauratione ecclesiae IV, bei Lamy III, S. 977; Murmelstein WZKM, 1928, S. 249)، يقارن يعقوب السروجي في إحدى مقطوعاته الشعرية حول مريم العذراء (Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi, S. 202ff.) آدم بيسوع وحواء بمريم. ترتليانوس، من ناحية أخرى (Murmelstein WZKM, 1928, S. 247 أنظر: (Des resurectione Cornis; جعل آدم مخلوقاً على مثال يسوع، والإثنان لم يكونا متزوجين: (Tertull. De anima 43)، قارن: Murmelstein S. 247; 249. كذلك فإن ايريناوس أيضاً Adv. Haereses III, C. 33، يضع آدم مقابل المسيح:

»Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam... Cum enim pareexistaret Salvars Opportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit Salvans«

«بولس أيضاً يسمّي الأنموذج المستقبلي ذاته آدم... لأنه كان هنالك مخلص ما قبل الوجود من الضروري، للتأكد، أن المخلّص سوف لن يكون دون عمل». لكن الأدب اليهودي أيضاً يقيم أحياناً علاقة بين المسيح ق وآدم. فعلى المسيح أن يتغلّب على الموت، الذي جاء به آدم إلى العالم (تكوين راباه 24: 4)، والعطايا التي أُخْرِجت من آدم، سيعيدها المسيح من جديد (عدد راباه 13: 2). قارن

Murmelstein, WZKM, 1928, S. 294؛ والذي يشير، (المرجع ذاته، (1929, p. 53 أيضاً، إلى أن المدراش، يواجه آدم وموسى، كلاً مع الآخر.

الغنوص اليهود المتنصّرون يماثلون أيضاً بين المسيح وآدم. يقول أبيفانس (Haeres S. 127, 3, XXX أنظر: (Brandt, Elchasai S. 83، إن الأبيونيين يعلّمون ما يلي: «المسيح هو آدم، الذي هو (الإنسان) المكوّن أوّلاً، والذي نفخت فيه الحياة من نَفَس الله... هو (المسيح).. جسد آدم نفسه وقد ظهر كإنسان وصُلِب وقام (من بين الأموات)». في Clemensroman، (hom. III, 209, S. Brandt, Elchasai, S. 84) (67)، يُعلن أن آدم هو النبي الحقيقي، وهو ما يقال عادة عن يسوع. كذلك فقد أشار مورملشتاين أيضاً إلى وجود طوائف غنوصية، ماثلت بين آدم والمسيح. يقال عند الغنوص إن آدم هو prwtoz(الأوّل) و jncicoz (الشخص الذي يعيش على النفس)، والمسيح هو escotoz (الحاكم يوم الدينونة) وpneumaticoz (الشخص الذي يعيش على الروح). أنظر: Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 172 f

(2) إن تكوين الخلق من لا شيء (ex ouc ontwn : من لا شيء) يعلّمه أيضاً ثيوفيلوس(Ad Autolycum, II, 10). الكتابات اليهودية تشير أيضاً، في مواضع عديدة، إلى الخلق بأنه: ظهَ قذظك .

(3) تستخدم «سوى» في (75: 38): [«ثم كان علقة فسوّى»] و (18: 37): [«ثم سوّاك رجلاً»] للإشارة إلى تكوين الإنسان طبيعياً،

لكنها تستخدم في (87: 2): «الذي خلق فسوّى» للإشارة إلى الخلق بشكل عام.

.Kautzsch I, S. 313 (4)

.C ,Opp. I, 22 (5)

.Ad Autolycum II, 18 (6)

.Wright, S. 240 (7)

(8) قارن : Haggada, MZWJ, 1899, S. 63 ,Ginzberg

(9) قارن Cheikho, Christianisme, S. 254, und Horovitz, K.U., S. 85

(10) " إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات "، هي آية (25:48) تنتمي إلى الحقبة المكيّة الأولى، كالسورة 95.

لكنها في (41: 8): [«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون»] تبدو كجملة متميزة. وهكذا من غير الضروري أن نأخذ برأي نولدكه ـ شفالي I، ص 97، القائل إن جملة «إلا الذين»، لأنها استخدمت للمرة الأولى في زمن مكي متأخر، فقد أضيفت إلى 95: 6 في زمن لاحق. في (68: 3) يوعد محمد «أجراً غير ممنون».

(11) من أجل «أجر» في القرآن؛ قارن:

The Commercial - theological terms in the ,Torrey .ff Koran, Leyden, 1892, S. 23

وقارن أيضاً: جمل مثل: تك (15: 1): [«أجرك عظيم جداً»] واش (40: 10): [«هو ذا جزاؤه معه وأجرته قدّامه»].

.De opif. mundi, § 148 (12)

(13) قياس طول الرجل الأول وتصغيره مستنبطان من çصققظصê في: لا (26: 13): [«قوميوت»]. أنظر: اسحق لوريا: لنè زـزصظف ، فرانكفورت، 1684، fol 14 c. C. 16. وفي بركة ح. اليعزر، الفصل 11، ملأ آدم العالم كلّه، أي، احتل كلّ الفضاء الفارغ. قارن أيضاً: زوهار (II، 54 ب): « قال ح. حييا: لقد حظي آدم بحكمة متعالية أكثر من الملائكة الساميين. فقد تأمل كل شيء. وعرف ربّه واعترف به أكثر من كل سكّان العالم الآخرين. لكن بعدما أخطأ، أغلقت في وجهه عيون الحكمة».

(14) Opp. I 26 E.

(15) Ginzberg, Haggada ,, MGWJ 1899, S. 75.

(16) ed. Bezold, S. 12.

(17) Opp. I, 38, D

(18) من الأفضل أن لا نذهب مع آرنس في « Mohammed als Religionsstifter, 1935, S. 33, Anm. 3, an Ephraem, Carm. Nisibena, 74, 1 - 4» في الاعتقاد، أن الله كبّر آدم عبر الخلق لكنه صغّره عبر الموت.

(19) Denkschrift d. K. Akad. zu Wien, Bd, XXIV, S. 63.

(20) ed. Dillmann, S. 17 ff.

(21) Adv. Haereses I, c. 34.

(22) تستخدم «اصطفى» في القرآن أساساً، للتعبير عن اختيارية الله للرسل، «عبيد الله»، والملائكة. أنظر: (27: 59): «على عباده الذين

اصطفى الله خير». وفي (35: 32) يورث الله الكتاب للعباد المختارين. وفي (72: 75) يختار الله رسلاً من البشر أو الملائكة. وبكلمة «اصطفى» يشار إلى اختيار طالوت (2: 247)، موسى (7: 144) مريم (3: 42) وابراهيم (2: 130).

(23) ترد «آل ابراهيم» أيضاً في (4: 54) وهي توافق 1 أخ (1: 28): رàظ ذرèشف [«بني إبراهيم»]؛ يو(8: 39) [«أبناء ابراهيم»] وغل(3: 7): tou Abraam tcna [«أبناء ابراهيم»]. نجد «آل لوط» في (15: 59، 61)؛ (27: 56)، (54: 34)؛ «آل يعقوب»: (12: 6)؛ (19: 6)، تتناسب مع تك (34: 13، 25، 27؛ 35: 5؛ 49: 2):رàظ ظçâر [«بني يعقوب»]؛ لو (1: 33): cai basileusei epi ton oicon Iacwb. [«ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد»]. من أجل «آل موسى» (2: 246)؛ قارن: عب(3: 2): [«كان شأن موسى في بيته أجمع»]. تتناسب «آل هارون» مع مز (118: 3): رظê ذشèك [«بيت هارون»]. ترد «آل فرعون» في (2: 49، 50) ؛ (7: 130، 141)؛ (8: 52؛ 54)؛ (14: 6)؛ (40: 28، 46) ؛ (54: 41). من أجل «آل داود»، (34: 13)، قارن: 2 صم (3: 1)؛ زك (3: 1)رظê سصس [«بيت داود»] ولو (1: 27): ex oicou Daueid [«من بيت داود»].

(24) يُذكر عمران أولاً في الحقبة المدينية كأب لمريم (66: 12): [«ومريم ابنة عمران»] وذلك بسبب الالتباس بين مريم ابنة عمران وأخت موسى وهارون ومريم أم المسيح. والاسم يُفسّر باعتباره تشابهاً بين عمرام العهد قديمي واسم عمران الذي وجد في الزمن

العربي القديم وزمن الجاهلية،
أنظر: Horovitz, K. U. S. 128. لا نفهم من [«عشيرة العمرانيين»] (عد 3: 27) إلا الحديث عن آل موسى.
(25) يعجب الله أكثر من ثور وحشي.
(26) Kautzsch II, 77.
(27) Strom I, S. 335.
(28) Adv. Marc. II.
(29) Hom. Ed. Wright, S. 354.
(30) أنظر: Wensinck, Acta Qrient, II, S. 157.
في «حياة آدم Vita Adae» 29 (Kautzsch, II, 519) أخبر آدم شيث بالأسرار الآتية، التي عرفها من تذوّق طعم شجرة المعرفة.
(31) Brandt, Elchasai, S. 84.
(32) قارن: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 273 Anm1.
(33) De anima, C. 11; C. 43; De ieiunis, s. 3; De De resurrectione carins, c. 61.
(34) Bousset, Hauptprobleme, S. 172 - 173.
(35) أنظر: Wensinck, Acta Orient., II, S. 175. في المرجع ذاته، ص 170، يستشهد فنسنك عدة مرات بالأدب المسيحي الذي يسمّي آدم نبياً (أنظر: يوستينوس الشهيد، اقليمندس، ابيفانس، اوريجنس، خريسوستومس)، والذي يعزو إليه سويداس (Migne, Series graeca XI, Spalte 151f. Note 86) الترشح للنبوة. يجد فنسنك تأثيراً مسيحياً في الحقيقة الملفتة للنظر، ألا وهي عدم

المعرفة إشارة القرآن إلى الأنبياء الكبار في العهد القديم (قارن gigkeit des Qorans von ٮRudolph, Die Abh Christentum, Stuttgart, 1922, S. 45 Judentum und ff.)، ومعرفة الذين يدعون قديسين في الكتاب المقدس فقط. وفي الكنيسة القبطية لم يكن هنالك صبر على الرأي القائل، إن نوح، ابراهيم، اسحق، يعقوب والآباء القدّيسين يحبهم الله بشكل خاص لأنهم خالون من الخطيئة. أنظر: Leipoldt, Schenute von Atripe, und Leipzig, 1903, S. 79, Anm7. (Texte Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen .(literatur XX

(36) تستخدم «خليفة» في (38: 26) أيضاً، كتسمية لداود، الذي هو، مثل آدم تماماً، يدعى إلى أحكام القضاء. وتسمّى الأجيال المتعاقبة في (6: 165) «خلائق الأرض».

(37) «يسفك الدماء» تشابه العبرية éنع سف [«يسفك الدماء»]، لكن ربما تكون من أصل آرامي. أنظر: Horovitz, Jewish proper .names, S. 208

(38) «نحن نسبح بحمدك ونقدس لك» تذكّرنا بالليتورجيا السبتية الشهيرة àâèظوعصçàسظéع (çسصéش): في الصلاة ذاتها توجد سمات من (24: 36 - 37): «في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ويسبّح له بالغدو والآصال. رجل...». لكن القدوشاه çسصéش في شكلها الأقدم موجودة في توسفتا بيراخوت (I، 9): (من أجل السؤال عن المصدر، أنظر: (Elbongen, Der jüd.

Gottesdienst, S 61 ff.)). في (48: 9)، محمد مرسل، كي يؤمن الناس بالله ورسوله ويسبّحوه في الصباح والمساء. قارن: (20: 130)؛ (40: 55)؛ (50: 39):؛ (52: 48 - 49)؛ (76: 25)؛ (33: 42). ويطلب زكريا من شعبه: «سبحوه بكرة وعشيا» (19: 11)؛ وفي (57: 1)، يقال: «سبح لله ما في السموات والأرض». قارن: (59: 1)؛ (61: 1)؛ (24: 41)؛ (59: 24)؛ (62: 1)؛ (64: 1). تماثل: مز (19: 2): [«السموات تحدّث بمجد الله، والجَلَد يخبر بما صنعت يداه»]؛ (50: 6): [«السموات تخبر بعدله، لأن الله هو الديان»]؛ (69: 35): [«لتسبحه السموات والأرض، والبحار وكل ما يدّب فيها»]. من أجل «تسبّح له السموات السبع والأرض ومن فيهن» (17: 44)، قارن: مز (69: 35) أو تعبيراً مشابهاً آخر أيضاً في خر (20: 11): [«لأن الرب في ستة ايام خلق السموات والأرض والبحر وكل ما فيها»]. في (39: 75)؛ (40: 7) و (42: 5)، يسبّح الملائكة، الذين يطوفون حول عرش الله، خالقهم (قارن لأجل ذلك: مز 103: 20: [«باركوا الرب يا ملائكته، الجبابرة الأشداء»]؛ 148: 1: [«سبحوه يا جميع ملائكته»]؛ لو 2: 13 - 14: [«وانضم إلى الملائك بغتة جمهور الجند السماويين يسبحون الله فيقولون: المجد لله في العلى، والسلام في الأرض»] وليسوا في (7: 206) مستكبرين عن فعل ذلك. وفي (21: 79) تُسخّر الجبال والطيور لداود، حتى يسبّحوا بحمد الله، وفي (87: 1)، يطلب من محمد، أن «سبّح اسم ربّك الأعلى». أنظر: (15: 98): [«سبح بحمد ربك»]. قارن: مز (7: 18): [«أحمد الله على بره، وأعزف لاسم الرب العلي»]؛ (96: 2):

[«أنشدوا للرب وباركوا اسمه»]؛ (100: 4): [«ادخلوا بابه بالشكران، ودياره بالتسبيح. احمدوه وباركوا اسمه»[؛ (113: 1): [«يا عبيد الرب سبحوا، لاسم الرب سبحوا»] واش (25: 1): [«أيها الرب أنت إلهي، أعظمك وأحمد اسمك»]. قارن أيضاً: بالنسبة «لسبحان» (Exkurs Sprnegers I, 107 f). تبدو «قدّس» أيضاً، في اللغة القرآنية المتداولة، وكأنها ترجع إلى أصل يهودي. تسمّي (59: 23) [«هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس»]، التي تتقاطع في بعض أجزائها مع «الصلوات الثمان عشرة» الشهيرة, ((S.87 Hirschfeld, Britge، الله «الملك القدوس» = شقع شçسé. وتظهر 2 مك (1: 24) أن مقاطع جوهرية من صلوات الطُّلْبة هذه هي أقدم من التلمود: [«أ يها الرب، الرب الإله، خالق الكل، المرهوب القوي العادل الرحيم، يا من هو وحده الملك الصالح»]، «روح القدس» (2: 87، 253؛ 5: 110؛ 16: 102) تشبه èص× شçسé اليهودية الموجودة غالباً، أكثر مما تشبهpneuma agion (روح القدس) المسيحية (Ap. 19: 2 .Act). «الأرض المقدّسة» (5: 21) تشبه ذèه شçسéش والتي ترد في مواضع كثيرة من المدراش كاسم لفلسطين. قارن أيضاً: رؤيا باروخ السريانية (.Kautzsch II, S 1 (439: 17.

(39) «لا علم لنا»، يقولها أيضاً (5: 109) المرسلون الذين سيجمعهم الله يوم القيامة.

(40) قارن: (40: 18): «إن الله يعلم غيب السموات والأرض». قارن: تث (29: 28): [«الخفايا للرب الهنا»]؛ مثل (15: 3): [«عينا

الرب في كل مكان»]، الخ.

(41) S. 97 f.

(42) بحسب تيوفيلوس (Ad Autolycum II, 10). خلق الله الإنسان كي يعرفه.

(43) De opif. mundi § 149.

(44) II, § 14 - 15.

(45) Platon, Crat. 390 d.

(46) أنظر: Baneth، في المقالة الآنفة الذكر، ص 14.

(47) نجد مقولة الحكايا أيضاً في إيران.

قارن: (Kohut, ZDMG, XXV, 89): الإنسان الأصلي هو [«معطي الأسماء لكل الأجساد» (Bousset, Hauptprobleme, S. 188).

(48) ed. Bezold, S. 14.

(49) أنظر: Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig, 1904, S. 127.

(50) Hora XV (Lips. 1690), S. 205 § 22.

(50) أنظر: Murmelstein, WKZM 1928, S. 270, Anm30.

(52) لكن في (2: 34) يُعد ابليس من الملائكة.

(53) S. 98.

(54) De opif. mundi, § 83.

(55) من أجل التصور المتعلق بحسد ابليس، قارن؛ على سبيل المثال:

تكوين راباه (18: 10؛ 85: 2). من أجل الأدب المسيحي، قارن على نحو خاص: ترتوليانوس (De patientia 5(IV, 20))، إضافة إلى المواضع الآنفة الذكر. كذلك فالحكاية الإيرانية تعرف هذا التصور.
أنظر: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 269.
(56) إن العرض حول سقوط الشيطان الذي قدّمه رايموند مارتن (Rugio fidei, ed. Lips, S. 536)، والذي قال انه أخذه من مدراش موشه هادرشان، يبدو بوضوح أنه مزيف. فثمة رأي معارض يقدّمه آز ابشتاين، الداد هداني، ص 75 وما بعد.
(57) «ابليس» مشتقة من diaboloz [«ديابولوس»] حيث يعتقد أن di [«دي»] هي المقطع الذي يدل على المضاف إليه في اللغة الآرامية وقد تم تركه في مكانه.
أنظر: Horovitz, K. U., S. 87.
(58) قارن: «Schatzhِle», ed. Bezold, S. 16
(59) «برحذ بشيا عربايا» (Patrol, Orientalis, I, 350) تجعل ابليس يقول: «لماذا أخضع لنيره، أنا الروح تحت سيطرة الجسد، أنا القادر تحت سيطرة الضعيف، أنا الخفيف تحت سيطرة الثقيل». وفي لوقا (4: 5 - 7): [«فصعد به ابليس وأراه جميع ممالك الأرض في لحظة من الزمن، وقال له: أولئك هذا
ق السلطان كله ومجد هذه الممالك، لأنه سُلّم الي وأنا أولّيك من أشاء فإن سجدت لي، يعود إليك ذلك كله»] يريد الشيطان، بعكس ما سبق، من يسوع أن يعبده. «رحلة اشعيا السماوية» تجعل آدم، هابيل، شيث وكل الملائكة يعبدون المسيح في السماء. من أجل التصوّر القائل إن

الملائكة مخلوقون من نار؛ قارن مواضع مثل: بار. السرياني 59: 11 (Kautzsch II, S. 435). حاغيغاه 13 ب؛ 14آ؛ 2 كو (11: 14) [«لا عجب فالشيطان نفسه، يتزيا بزي ملاك النور»]، التي تتحدث عن aggeloz tou jwtoz [«ملائكة النور»]. التصور موجود أيضاً عند دانيال (7: 9).

(60) أb t d. R. U., ed. Schechter, 3a und 76 a; Sanh. 59 b.

(61) Gen. r. 8: 99 Qoh. r. VI, 9.

(62) das.

(63) Midr مژ hagg d ed, l. 56 .Schechter, S.

(64) قارن: بركه ح. اليعيزر، القسم 11: «عندما رأى آدم كل المخلوقات، التي خلقها الله، حمد الخالق وقال: ما أعظم أعمالك يا رب (مز 104: 24). ولما رأته المخلوقات، عندما وقف، كصورة من عظمة الله، اعتقدت أنه خالقها، فجاءت كلّها إليه، كي تسجد له. فقال آدم: هل تريدون أن تسجدوا لي؟ لا! أنا وأنتم، كلنا نريد السجود للذي خلقنا».

(65) إن هذه الزيادة الهاغادية على تك (6: 1) محفوظة في «سفر اخنوخ» 6 وما بعد (Kautzsch, Bd. II, S. 238) بشكل أوضح من يوما (67 ب). حيث يحكى هنالك في سفر الأنساب، عن سقوط الملائكة وسمسياهم Semsaja الأعلى في نهاية تك 6: 1. رأى ميكائيل وغيره من الملائكة هذه الكارثة، التي عملتها الأرواح المتمردة عندما امتزجت ببنات البشر (ص 240) فشكوا إلى الله، فأمر

رافائيل، جبرائيل...، بالقبض على الملائكة الساقطين ورميهم في الظلمات (ص 242). «وأن يسجنوا سبعين جيلاً تحت تلال الأرض حتى يوم الدين عند كمالها (الأجيال السبعين)، حتى تنفيذ يوم القيامة الأبدي» (المرجع ذاته). كذلك نجد هنا أساس الحكاية المسيحية عن سقوط الروح الثائرة والحكم الحاسم عليها في يوم دينونة العالم.

(66) يوما 76 ب.

(67) Kautzsch Bd. II, 513.

(68) ed. Bezold S. 16.

(69) أنظر: Ginza, Rechter Teil, übers. Von Lidzbarski, 1925, S. 16.

(70) قارن: Hirschberg, Der Sündfall in der altarabischen Poesie, 1933, S. 13.

(71) Grimme, Mohammed II, S. 50; Ahrens, ADMG, 1930, S. 169.

(72) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 254.

(73) Hennecke, S. 191.

(74) Opp. I, 32, 37.

(75) في «سفر أخنوخ» (6 وما بعد) (Kautzsch II, S. 238 f) يظهر الشيطان كرئيس لملائكة العذاب، الذين يشكلون قوة معادية لله. قارن: رؤيا ابراهيم (31). وفي «معراج موسى» المشار إليه سابقاً (9) يتصارع الشيطان مع ميخائيل على جثمان موسى. ونجد على نحو خاص التصور المتعلق بالأرواح الشريرة، التي تصطاد الأنفس

البائسة، في الأدب الرهباني المصري. أنظر:

Ursprung des Islam und des Tor Andrae, Der

.227 .rsskrift 1924, Sإ .Christentums, Kyrkohist

.Bedjan, 1903, Hom I, S. 454 ff (76)

sanctorum, tom. IV, S. Bedjan, Acta mart. et (77)

.650 f

.De civitate dei IX, 18 (78)

Harnack, Geschichte d. altchristl. :أنظر (79)

Literatur 1893, Bd. I. S. 858

(80) من أجل «ليس كمثله»؛ قارن، مثلاً: خر (8: 6) [«ليس لله ربنا نظير»]، خر (9: 14): [«ليس مثلي في الأرض كلها»]، الخ. أنظر:

.25 Hirschfeld, New Researches, S. 73, Anm

.Platos Symposion c. 14 und 15 :قارن (81)

PrwtanJrwtoz [«الإنسان الأول»] عند الغنوص هو أيضاً رجل مستأنث mannweiblich.

أنظر: Hauptprobleme, S. 167 ,Bousset

يقول ابتوفيتسر (Schreiben vom 19. IV. 1932) إنه ليس من غير المحتمل أن يكون أصل الحكاية الإغريقية قصة تعمات البابلية.

.mundi §§ 134 - 144; 148 - 150 .De opif (82)

.Geiger. S. 99 :قارن (83)

أنظر أيضاً:

Horovitz, Das koranische Paradies, Scripta

Bibliothecae Universitatis atque
.Hierosolymitanarum, 23
(84) أنظر: Horovitz, K. U., S. 124
(85) ed. Bonwetsch, S. 12.
(86) Kautzsch II, S. 518.
(87) Kautzsch II, S. 519.
(88) das., 42; Kautzsch II, S. 520
تعرف الميثولوجيا الإيرانية (Bousset, Die Religion des Judentums, S. 556) شجرة الهاوما، التي تعطي ثمار عصير الهاوما، الذي يجب إعطاؤه للمؤمنين باعتباره طعام الخلود. وزيت الميرون يأخذ مكان هذا العصير. ويمسح آدم، بوصفه نبياً، بزيت شجرة الحياة هذا. أنظر:
Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig 1904, S. 114.
(89) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 258
(90) Hennecke, S. 393.
(91) يُقَارن شجر الأرز العظيم بشجرة الحياة، وشجر الأرز في «ملحمة غلغامش» ينمو في مكان شجري مقدّس. أنظر: Winckler, Altorient. Forsch. 3. Reihe, Bd. 3, Heft I, S. 389.
يمكن للمرء أن يقارن أيضاً مع الشجرتين، اللتين تمثلان الشمس والقمر، واللتين تنموان في حديقة الفردوس، التي يدخلها الاسكندر.
قارن: Aug. Wünsche und Sündenfall des ersten Menschenpaares, EX Oriente, Lux, Bd. II, Leipzig

.1906, S. 41

(92) إن العصا التي يُمسَك بها في العبادات المندائية هي عصا مصنوعة من خشب الزيتون. أنظر:

Liturg., Berlin 1920, S. 21 u. .Lidzbarski, Mand Anm. 2 das

كذلك يلعب الزيت دوراً هاماً في الطقوس المندائية (- das. S. 36 37). عن استخدام الزيت من قبل الإلكاسيين. أنظر: Brandt, Elchasai, S. 71.. عن الدور الذي يلعبه عند الغنوص؛ أنظر: .Hauptprobleme, S. 297 ff ,Bousset

.ed. Bezold, S. 14 (93)

.Bezold, S. 254 .hle, edِSchatzh (94)

(95) يوضح أفراهاط أيضاً (ed. Wright, S. 4) أن الجبل، الذي كان على ابراهيم أن يضحي بابنه فوقه، هو الذي صار لاحقاً جبل الهيكل. بقايا ظلالية لدور موريا في قصة آدم نجدها أيضاً عند افرام السرياني (Opp. Bened. S. I. 100 17 C; siehe: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 92): «في هذا الموضع دفنت جثة آدم. لذلك أمر الله ابراهيم أن يذهب إلى هذا المكان كي يقدّم قربانه، ويريه بالتالي، أنه سيعطي ابنه - يسوع - للموت في المكان ذاته».

(96) يسمّي الإغريق والرومان (T III Strabo B IX. 3, 36) دلفي مركز العالم. ويصرخ سيشرون ivinat. L II, 56) : «O, umbilicum centrum terrarum sancte Apollo, qui

obsides» [«آه، يا أبولو المقدّس، الذي يحكم (الجالس على) سرّة العالم»]. أنظر: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68

(97) Opp. II, 171, A.

(98) Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68.

(99) ed. Dillmann, c. 26 Anf.

(100) Schatzhِle, ed. Bezold, S. 40 u. Ephr. Syrus. Opp. I, 171.

(101) 8: 19, siehe Kautzsch II, S. 56.

(102) Kautzsch II, S. 47.

(103) Kautzsch II, S. 72

(104) عندما يقسم القرآن في (52: 1 - 3) بالطور وكتاب مسطور في رق منشور، فهو يفكر هناك أيضاً بجبل سيناء. لكن في الزمن المديني (2: 63) و (4: 154)، يتم التعرّف على الحكاية التي تقول إن الله يريد رمي الطور على الإسرائيليين، لأنهم رفضوا قبول التوراة (عبودا زارا 2 ب؛ شبات 88 آ). أما «الطور الأيمن» (19: 52؛ 20: 80) فهو مقابل مكان العليقة المشتعلة. أنظر: Horovitz, K. U. S. 124 f.

(105) Pes. D. R. K. 20 قارن أيضاً: تكوين راباه 20 و 15: 3.

(106) قارن: «يوما» (54 ب): ص×غققظف ذصقè ظفقوظصكàرèذ: «ويقول الحكماء: خُلق (العالم) من صهيون». ويقول المصدر ذاته: ذص صذص قوظصك àرèذص:«وهذه وتلك (نتاجات السماء والأرض)خلقت من صهيون».

(107) أنظر: Horovitz, K, U., S. 124

(108) إن بركة ح. اليعزر الأحدث من سابقاتها، تقول في القسم (11): «أخذ الله تراباً من أربعة أطراف الأرض جميعاً... وفي سرّة العالم قرصè شذèه ، وهي موضع نقي، أي موضع الهيكل، خلق آدم منه (التراب)». عن سرة الأرض كنقطة بداية لخلق العالم؛ قارن أيضاً:

der W. H. Roscher, Omphalos, Abandlungen

chs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil ںnigl. sِk

(MGWJ, 1928, S. 264 f) ;- hist Klasse, 1913). يشير ابتوفيتسر أيضاً «كوزمولوجيا الهاغاداه» إلى سرّة العالم في «تنحوما بيكودي»: قش ظـصس ذéش قêxظـ رطرصèص صقصê× صـغذك ـسَ وسسظك، غع شê×ظـ شçرôش ـرèذصê ذâ êصـقص قذرك êéظش...:«كما يمتد الجنين إلى الجوانب الأربعة، كذلك بدأ الله خلق العالم من حجر الزاوية». قارن أيضاً: Midr Ps. zu Ps. 50 :1

(109) ed. Bonwetsch, NGGW. 1876, S. 97.

(110) Kautzsch. II, S. 256.

(111) أنظر: Grünbaum, Neue Beitrںge, S. 81 f.

(112) يستذكر آرينز Ahrens، في «محمد كمؤسس دين Mohammed als Religionsstifter»، 1935، ص 28، وادي فاران، حيث كان ـ وما يزال ـ يوجد فيه وحده من كل منطقة سيناء شجر الزيتون وشجر التين، والذي كان يسكنه على الأرجح نسّاك مسيحيون زمن محمد، حيث يمكن للمرء الإشارة إلى سورة النور (35:24)، حيث التلميح إلى قنديل في أحد الأديرة. من هنا يمكن أن التصورات المسيحيّة عن كان ثمة تأثير لمشهد صلاة الرهبان في

الأديرة على النبي محمد هنا.

(113) في (36: 60)، أخذ الله «عهداً» على بني آدم أن لا يعبدوا الشيطان. ومن يتجاوز هذا العهد، ليس له في الآخرة نصيب. قارن: (2: 27) و(3: 77)، لقد تجاوز سكّان القرى هذا العهد (7: 102)؛ وكذلك الاسرائيليون بخطيئة العجل (20: 86). أخذ الله «عهداً» على موسى (7: 134). إذا خالف نسل ابراهيم «عهده»، لن يأخذ الله منعه عهداً بعد ذلك (2: 124)؛ وعلى بني اسرائيل أن يحفظوا عهدهم مع الله، حتى يحفظ الله عهده معهم أيضاً (2: 40). والآية الأخيرة تذكرنا بالـêصغ×ش المعروفة أثناء القداس اليهودي(لا 26: 2وما بعد): [«إن سرتم على فرائضي وحفظتم وصاياي.. اسير في وسطكم وأكون لكم إلهاً.. وإن لم تسمعوا لي ولم تعلموا بجميع هذه الوصايا.. انقلب عليكم»]؛ وتث (28 وما بعد): [«وإذا سمعت لصوت الرب إلهك، حافظاً جميع وصاياه.. تحل عليك البركات...»] وبجمل في إر (24: 7) [«يكونون لي شعباً وأكون أنا لهم إلهاً»]؛ (31: 32): [«لا كالعهد الذي قطعته مع آبائهم.. لأنهم نقضوا عهدي مع أني كنت سيدهم»]؛ (32: 38): [«فيكونون لي شعباً وأكون لهم إلهاً» الخ...] لا ينال الشفاعة يوم القيامة إلا الذي اتخذ عند الرحمن عهداً (19: 87). ثمة كفّار، يريدون اختبار الله بهذا العهد بطريقة خبيثة (9: 76). وواجب الوفاء بعهد الله مطلق (16: 91). لكن «عهد الله» في الآية الأخيرة يجب أن لا نفهمه كعهد بين الله والإنسان، بل كعهد بين الإنسان والإنسان حيث يُستشهد بالله كفيلاً.

قارن: Rivlin, Gesetz im Koran, S. 57.

(114)«قال ح. يهودا باسم راب: الإنسان الأول كان كافراً؛ لأنه مكتوب: نادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؛ (تك 3: 9)، أي، إلى أين يتجه قلبك؟ يقال في أحد المواضع (هو 6: 7): هم مثل آدم نقضوا عهدي؛ وفي موضع آخر يقال: قد نقض عهدي (تك 17: 14). قال ح. نحمان: لقد كان ملحداً؛ لأنه يقال: نقضوا عهدي (هو 6: 7)؛ ويقال أيضاً: يقولون: لأنهم تركوا عهد الله (إر 22: 9)».